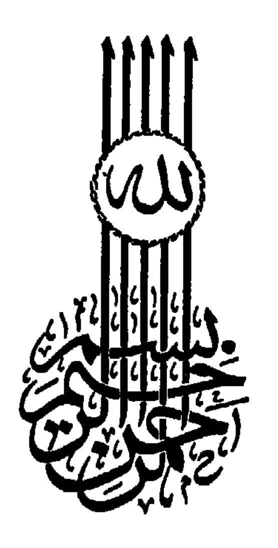


تأليف
دكتور أحمد محمود صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعتي الإسكندرية والكويت

منشورات العصر الحديث



الإمام المجتهد

يحيى بن حمزة

وآراؤه الكلامية



تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعتي الإسكندرية والكويت

منشورات العصر الحديث

الطبعة الأولى
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

منشورات العصر الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

دعاء

يا من هو المتعال بجلال العظمة والكبرياء ، والمتولي بسلطان القدرة على ملكوت الأرض والسماء ، والباسط بجناح الرحمة لكل من بعُد من خلقه ودنا ، نسألك بكلماتك التّامات ، ونور وجهك الذي ملأ الأرض والسماوات ، أن ترحم رؤوساً تطأطأت خضوعاً وتصاغراً لهيبتك. . . ووجوهاً قد خشعت من رهبتك. . وعيوناً طالما بكت من خشيتك. . وأسماعاً قد أصغت لسماع ذكرك وموعظتك ، وخدوداً قد سالت عليها الدموع إشفاقاً من سطوتك ، وألسناً تحركت بالاستغفار والعذر عن معصيتك. . ورقاباً قد خضعت حذراً من قوتك، وأصلاباً طالما أنحنت لأداء فريضتك وعبادتك. . وأفئدة مشتملة على العلم بتوحيدك وحقائق صفاتك. . وجنوباً قد تجافت عن المضاجع رغبة في طاعتك. . وبطوناً قد انصرفت عن أكل الحرام والسحت خوفاً من نقمتك. . وإمعاءً قد ظمئت بالصيام تقرّباً إلى إحراز مغفرتك. وأبداناً طالما مشت إلى المساجد بُغية ثوابك ومِنتك ، فلا وعزتك ما أسبلت العيون ولا كفت العبرات إلّا إشفاقاً من غضبك وعقابك، ولا طوّلت الأجساد العكوف ببابك إلّا طمعاً في مغفرتك وثوابك ، ولا بسطت النفوس أكفها إلّا رجاءً لنيل هبتك ، وقد مددنا إليك أيدي السؤال واستمطرنا الجود من عطائك، وسألنا ما عندك واثقين، فلا تردنا بالحرمان خائبين .

يحيىٰ بن حمزة

الإهـداء

إلى الصديقين العزيزين

الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان

الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي

أما الأول فهو رفيق حياتي الجامعية على مدىً أكثر من ربع قرن، وأما الثاني فقد جمعتني به صحبة التخصص : الفلسفة الإسلامية.

فلهما مني كل إعزاز وتقدير.

المؤلف

مقدمة

حين قمت بدراسة عن أهم مفكري الزيدية والتي ضمنتها كتابي «الزيدية» كـان الإمـام يحيـىٰ بن حمـزة من أكثـر الشخصيـات التي أثـارت في نفسي الإعجاب والتقدير، وذلك لعدة أمور:

الأمر الأول : تواضعه الجم ، فهو لا يدلي برأيه في موضوع ما إلّا بعد عرض موضوعي لآراء الفرق المختلفة فيه ثم يعقب قائلا : والأرجح عندنا هو. . . ، هذا بينما نجد أغلب المتكلمين متصفين بالتسلط الفكري يدعي كل واحد منهم أنه «القوام» على دين اللّٰه ، وأن مذهبه وحده هو الحق وما عداه ضلال،واصفاً المخالفين في الرأي بالجهل والمروق عن الدين ، وتلك لعمري صفة منفرة تنم عن غطرسة وكبرياء ليستا من صفات العلماء ، وصدق اللّٰه حين وصف رسوله : ﴿ **ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك** ﴾ [آل عمران : ١٥٩] ، ولعل أكثر العلماء قد انفضوا من حول علم الكلام بسبب فظاظة أكثر المتكلمين وغلظة قلوبهم حين يصفون مخالفيهم بالزيغ والضلال ، بينما كان يحيىٰ بن حمزة ، كما وصفه الشوكاني بحق : له ميل إلى الإنصاف ، مع طهارة لسان وسلامة صدر، وعدم إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن .

وحين يتهم الشيعة بالطعن في الصحابة فإن «الإمام المؤيد برب العزة» ـ وهذا لقبه ـ كان كثير الذب عن الصحابة. . فضلاً عن أنّه كان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المتقللين منها .

وإذا كانت هذه صفات شخصية فإن العرض الموضوعي لآراء الفرق

المختلفة حول أي موضوع أتاحت لنا نحن الدارسين فرصة العثور على دراسة شاملة مستوفاة عنه ومن ثمَّ إمكان المقارنة ثُم المفاضلة بين مختلف الآراء.

أريد أن أقول ليس هذا الكتاب مجرد عرض لآراء يحيى بن حمزة الكلامية ـ وإلاّ لما تضخم إلى هذا الحجم إلاّ أن يكون تزيداً وحشواً ـ وإنما يجد القارىء فيه عرضاً لآراء مختلف المتكلمين الذين أدلوا بآرائهم حول مختلف الموضوعات .

ومن ناحية أخرى لما كان الإمام يحيى بن حمزة من متأخري المتكلمين نسبياً فإنه قد أشار كثيراً إلى آراء متأخري المعتزلة الذين لا نكاد نعرف عن آرائهم إلاّ النذر اليسير ، هكذا تطلعنا هذه الدراسة على آراء شخصيات معتزلية خفيت على أغلب الدارسين .

الأمر الثاني : استفاد يحيىٰ بن حمزة من تمكنه في اللغة والبلاغة في عرضه للموضوعات الكلامية ، ليس فحسب في التقديم لأي موضوع بتعريفات دقيقة عن المصطلحات المستخدمة فيه ، وإنما في ابتكار منهج أصيل في التحليل اللغوي ، لقد حدد معايير أربعة لصلاحية استخدام اللفظ: القرآن واللغة والعرف والاصطلاح، وإلاّ كان اللفظ أجوف والاستخدام زائفاً، ومن ثم بطلت النظرية التي تستند إلى مثل هذه الاصطلاحات الزائفة دون حاجة إلى إبطالها بحجج كلامية ، هكذا كان نقده لآراء الفرق المختلفة كالخوارج والمرجئة في أحكامهم على فاعل الكبيرة مستنداً إلى زيف استخدامهم لمفاهيم الإيمان والكفر، وهكذا دحض نظرية «الكسب» الأشعرية بعد تحرّي مفهوم اللفظ وفقاً للمعايير الأربعة .

منهج ـ لعمري ـ فريد ، لا أظن أني صادفته لدى أحد ممن سبقه من المتكلمين ، ألا وهو الكشف عن أن اضطراب الآراء إنما يكون مرجعه غالباً إلى عدم الدقّة في تحديد معاني الألفاظ، وهذا هو وجه الابتكار فيما قدمه من أفكار.

الأمر الثالث: ويحيى بن حمزة موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير . إنه في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة ، وإن كان الأخير قد اشتهر

بتفسيره للقرآن الكريم فإن يحيى بن حمزة قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه ، فكتابه الطراز مرجع لدارسي البلاغة ، أما كتابه الانتصار في الفقه فهو الينبوع الذي نهل منه ، «ابن المرتضى» فأخرج للناس «البحر الزخار» ثم تعاقبت من بعده المؤلفات لا في فقه الزيدية فحسب بل في فقه مختلف الأمصار .

أقول : لقد شدني فكر يحيى بن حمزة ، فكان أن كلفت تلميذي سيد مختار محمد حشاد بإعداد رسالته للماجستير عنه في تحقيق مخطوطة : (المعالم الدينية في العقائد الإلٰهية)، ثم وجدت أنه ما زال في حاجة إلى دراسة أكثر شمولاً عن آرائه الكلامية، وبخاصة بعد تصوير تلميذي لأهم مؤلف له في مجال علم الكلام عن نسخة مصورة في دار الكتب المصرية : «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»، أربعة أسفار في مجلدين ، فآثرت أن أفرغ له ـ أو بالأحرى للجانب الكلامي والأخلاقي في فكره ، فهو إمام جدير بكل تقدير .

لا يفوتني أن أشكر سيد مختار محمد حشاد حين وضع بين يدي صورة من كتاب الشامل والذي يعد أهم مرجع استندت إليه في تأليف كتابي هذا .

وأشكر كذلك الأخ والصديق السيد شوقي علي عمر على قيامه بتوثيق الأحاديث النبوية الواردة في هذا الكتاب .

وبصدد حياة الإمام يحيىٰ بن حمزة وعصره ودولة بني رسول ومؤلفاته أفادني الزميل الدكتور محمد عيسىٰ صالحية الأستاذ بقسم التاريخ بجامعة الكويت بمعلومات قيمة فله مني الشكر الجزيل .

وبعد :

أؤكد ما سبق أن قلته في كتابي الزيدية : هذه دراسات أرجو أن تكون رائدة لغيري من الباحثين وبخاصة من اليمنيين للكشف عن كنوز خفية من تراث الزيدية .

الأحد ٢١ رمضان ١٤٠٨ هـ
الموافق ٨ مايو ١٩٨٨ م

والله وليّ التوفيق
المؤلف

■ ٢ ■

بين الزيدية والشخصية اليمنية

ثلاثة أبعاد تلقي الضوء على الشخصية اليمنية وتجعلها تتميز بل تنفرد عما حولها في شبه الجزيرة العربية .

البعد الأول : مكاني يتمثل في بيئة جبلية مكونة من سلسلة من الجبال تتخللها هضاب وتقوم على سفوحها المدن، والبيئة الجبلية تعوق السلطة المركزية عن بسط نفوذها وهيمنتها ، ومن ثم ندر أن كان للعاصمة السيادة المطلقة على جميع أرجاء اليمن خلال عصور التاريخ ، مما طبع الشخصية اليمنية بطابع الاستقلال ، لا يهمنا في ذلك الجانب السياسي أو الإداري بقدر مايهمنا انعكاس ذلك على الناحية المذهبية ، فقد تزامنت زمناً ما ثلاثة تيارات مذهبية متباينة: فكان التيار الزيدي في صعده شمالاً، والتيار السنّي في تعز وزبيد جنوباً ثم التيار الإسماعيلي في منطقة حراز وجبل مناخة .

بل إن هذه البيئة الوعرة ـ وما عكسته من طابع الاستقلال ـ هي التي حدت بالرسول وبالخلفاء الراشدين أن يبعثوا لكل منطقة والياً يتبع السلطة المركزية رأساً .

ومن ناحية أخرى فإن البيئة الوعرة هي أفضل مأوى تلوذ به أحزاب المعارضة لتكون بمنأى عن السلطة المركزية لا تطولها بل تناوئها، تماماً كما كانت سلسلة جبال شمال إفريقية موئلاً للخوارج ومستقراً لهم .

البعد الثاني : زماني : تمثل في حضارة عريقة جعلت من اليمني ـ مهما تقلبت

عليه صروف الدهر ـ معتداً شديد الاعتداد بذاته لا يحول تواضعه على المستوى الشخصي دون اعتداده بنفسه على المستوى الحضاري ، مستعيداً دوماً ذكريات دول قديمة كالمعينية والسبأية والحميرية ، دول تمثل حضارات لم يقم مثلها في أرجاء شبه الجزيرة العربية ، ولئن اعتز المصري بأنه سليل بناة الأهرام اعتد اليمني بنفسه باعتباره سليل بناة السدود ، وإن حث القرآن الكريم على الشورى حيث لم تعرف الامبراطوريات القديمة غير الاستبداد وحكم الفرد قصّ عليك اليمني ما ورد في القرآن الكريم على لسان ملكة سبأ : ﴿ . . . . **افتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون** ﴾ [سورة النمل : ٣٢] .

البعد الثالث: تجاري: فاليمن أهم محطة بحرية في طريق التجارة الممتد بين الهند وشرق إفريقية والشرق الأقصى وبين مصر واليونان والدولة الرومانية ، ومن ثم اعتُبر السبأيون فينيقيي البحر الجنوبي يعرفون طرقه وموانيه ويتحكمون في بحاره .

أما الطريق البري فاليمن هي أحد قطبي رحلة الشتاء والضيف بينها وبين الشام، وإذا كان اليمني قد جبل على خلق التجار، ينشأ الصبي منهم قادراً على معاملات البيع والشراء وعقد الصفقات، فإن الذي يهمّنا في هذا الصدد ما أتاحته هـذه التجارة العـالمية من انعكـاس على الشخصية اليمنيـة من التقاء بحضارات قديمة بين اليونان والرومان والمصريين من جـانب وبين الأحباش والفرس من جانب آخر ، وكلها تحتم التأثير والتأثـر من جهة واستقلال الذات من جهة أخرى ، لا غرو بعد ذلك أن تتصف الشخصية اليمنية باستقلال تفرضه البيئة الجبلية، وبتفاعل يقتضيه الإلتقاء مع مختلف الثقافات والحضارات.

والمذهب الزيدي الذي ينفرد به جمهور غفير من أهل اليمن عن سائـر المسلمين يتميز بتفرد عن سائر مذاهب الشيعة من جهة ، وبتفاعل مع مذهب أهل السنّة من جهة أخرى ، وما احتضن اليمنيون مذهب الزيدية إلّا لأنه أكثر المذاهب تعبيراً عن الشخصية اليمنية وانسجاماً معها .

إن حضارة ما لا تعتنق من دين ولا تتبنى من فكر إلّا ما يلائـمها ، ولقد كان

مذهب الزيدية أكثر المذاهب ملاءمة للشخصية اليمنية ، غير أن هذه القضية تحتاج إلى مزيد بيان .

* * *

وجد سليل قحطان أبناء عدنان ـ وقد نالوا شرفاً ما بعده شرف ـ يدعونهم إلى دين جديد ، فتمثلت استجابتهم في مواقف ثلاثة متتالية :

الأول : موقف إيجابي متمثل في التلبية الفورية لهذا الدين ، لأنه انبثق من بين العرب ، وأهل اليمن أكثر العرب معاناة من القوميات الأخرى ، لقد غزاهم الأحباش حيناً وغلبهم الفرس على أمرهم حيناً آخر ، بل إن أنباء الدين الجديد قد وصلتهم وهم خاضعون للفرس كما بلغتهم نبوءة الرسول عليه الصلاة والسلام بهلاك كسرى برويز الذي مزق رسالته ، وحين صدقت النبوءة لم يسعهم إلّا أن يسعوا إليه أفواجاً ويتلقاهم الرسول مكبراً مرحباً (اللّٰه أكبر ، اللّٰه أكبر ، جاء نصر اللّٰه والفتح ، وجاءكم أهل اليمن وهم أرق أفئدة وألين قلوباً : الإيمان يمان والحكمة يمانية) وأن يعتزوا بقول الرسول فيهم كل الاعتزاز حتى اتخذوا حديثه هذا لأنفسهم شعاراً إلى يوم الناس هذا (الإيمان يمان والحكمة يمانية) . وبعث الرسول إليهم بخيرة صحابته علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري ، ليصبح أهل اليمن خير جند في الغزوات وفي الفتوحات للشام وفارس ومصر بل لشمال إفريقية والأندلس .

وهكذا وطد اليمنيون لأنفسهم في هذا الدين مكانة دينية وسياسية ، كما عقدوا العزم على أن يؤدوا دوراً رئيسياً فكرياً وحضارياً ، فقهياً ومذهبياً . ولا غرو فهم أصحاب حضارة عريقة ، وأصحاب الحضارات يأبون إلّا أن يتبوأوا الريادة حيثما كان الدين الذي دانوا به .

الثاني : موقف سلبي : تمثل في إثارة نعرات عصبية وتمرّد على الإسلام قبيل وفاة الرسول ـ كحركة الأسود العنسي الذي ادعى النبوة ودعا إلى التخلّص من الإسلام بزعم أنه تسلط جديد جاء ليرث تسلط الفرس القديم .

شاركت بعض قبائل اليمن في بعض حركات الردّة بعد الإسلام أشهرها حركة

قيس بن عبد يغوث ، وقبيلة كندة بزعامة الأشعث بن قيس ، حقيقة لقد عفا عنه الصديق حين تاب ، ولكن بقي في نفس الصديق من توبته شك أفصح عنه حين حضرته الوفاة .

هذه حركات وإن كانت هامشية بصدد موقف الشخصية اليمنية من الإسلام فإنها تعبر عما في أعماق النفس من نزعة إلى الاستقلال، يلبّون داعي اللّه ويدينون دين الحق ولكن تبقى في النفس رواسب سواء أكانت بقايا إحن سابقة بين قحطان وعدنان أم كانت آثار حضارة عريقة تأبى التبعية ، فإما الاستقلال وإما الريادة .

وجاءت مظاهر نشاط الشخصية اليمنية في تاريخ الإسلام معبرة إما عن الاستقلال وإما عن الريادة ، وذلك يقودنا إلى الموقف الثالث .

على أنّا لا نعني بأي حال من معنى الاستقلال الانفصال أو الإنشقاق وإنما مجرد أن تحتفظ الشخصية اليمنية بذاتيتها في إطار حضارة الإسلام . وتمثل الاستقلال الذاتي في مظهرين : سياسي ومذهبي ، أما السياسي فقد كانت اليمن من أول الدول التي نزعت إلى شيء من التحرر من سيطرة العباسيين ، بل إن إرهاصاً بهذه النزعة التحررية قد بدأ في عصر الأمويين حين نجحت حركة للإباضية من الخوارج بزعامة عبد اللّه بن يحيىٰ لا في إزاحة السيطرة الأموية بل إلى بسط النفوذ خارج اليمن بزعامة أبي حمزة الخارجي .

وتوالت على اليمن منذ بداية القرن الثالث للهجرة حركات استقلالية كدولة بني زياد في زبيد (من ٢٠٥ ـ ٤٠٢ هـ) ودولة بني يعفر في شبام ثم صنعاء (٢٢٥ ـ ٣٩٣ هـ) ودولة بني نجاح في زبيد (من ٤٠٣ ـ ٥٥٥ هـ) وهكذا .

وإن كانت بعض هذه الدول قد أبقت على بعض الوشائج بينها وبين الدولة العباسية نظراً للتبعية المذهبية ، فإن الأمر قد اختلف تماماً حين تمكنت حركات شيعية سواء في صورتها الزيدية على يدي يحيىٰ بن الحسين أو في صورتها الإسماعيلية على يدي علي بن الفضل .

هكذا مكن الإنشقاق المذهبي للشخصية اليمنية التعبير عن ذاتيتها ونزعتها

إلى التحرر من الخلافة السنيّة ممثلة في الدولة العباسية، وهكـذا تضافرت العـوامل البيئيـة والحضاريـة لتمكن للاستقـلال السيـاسي والمـذهبي للدولة اليمنية .

يبقى بعد ذلك فارق جوهـري بين التواجـد الإسماعيلي في اليمن وبين تواجد الزيدية ، أما الأول فهو تواجد هامشي ، لا يقدح في ذلك قيام الدولة الصليحية واستمرارها ما يقرب من قرن من الزمان (٤٣٩ ـ ٥٣٢ هـ) لأنه ما كان يمكن لهذه الدولة أن تستمر لولا الدعم والتأييد من الخلافة الفاطمية في مصر ، ولا يقدح في ذلك أيضاً تواجد التشيُّع الإسماعيلي في اليمن إلى يوم الناس هذا بالرغم من ضراوة الحملات سواء من أهل السنّة أو من الزيدية ومحاولاتهما الدائبة التي لا تكل للقضاء عليه ، وإنما تمكن المذهب الإسماعيلي من البقاء لاتخاذ أهله من الجبال معاقل وحصوناً عصيّة على الاقتحام تماماً كمـا اتخذ إخوان لهم من الدروز من الجولان موئـلاً وملاذاً . وكـلاهما بقي بعـد ذلك مجتمعاً مغلقاً غير ذي أثر في تيار الفكر الإسلامي العام .

أريد أن أقول إن ما يتضمنه المذهب الإسماعيلي من أمشاج من الفلسفات اليونانية: أفلاطونية وفيثاغورية ومشائية وأفلوطينية، ومن المعتقدات المسيحية واليهودية والمجـوسية قـد جعلت منه فكـراً غريبـاً لا تستسيغه البيئـة العربيـة الخالصة ، فكان أن تمنع اليمني على هذه التيارات الوافدة .

ولكن الأمر بصدد المذهب الزيدي بخلاف ذلك ، إذ لا خلاف في كونه مذهباً إسلامياً عربياً خالصاً لا تتـضمن عقائده أدنى تأثـر بتيارات أجنبية ، ولا نغفل بعد ذلك ميل أهل اليمن إلى آل البيت ومحبتهم لهم منذ أن أسلمت كثير من قبائلهم على يدي الإمام علي الذي أرسله الرسول إليهم ثلاث مرات ، فلا غـرو أن يناصـروا أئمة آل البيت ضـد الدولـة العبـاسيـة تعبيـراً عن نـزعتهم الاستقلالية على أن يبقى تشيعـهم في صورة مذهب عربي إسلامي خالص لم تشبه شائبة من ثقافات أجنبية ، وما ذلك إلّا مذهـب الزيدية الذي يناظـر في التشيع مذهب السلف لدى أهل السنّة في نبذه لكل فكر وارد غريب سواء اتخذ طابعاً فلسفياً أو صبغة صوفية .

وخلاصة القول ما كان يمكن للمذهب الزيدي أن يشكل تياراً رئيسياً في الفكر اليمني وعقيدة لجمهور غفير من أهله لولا أنه يتسق ويتوافق مع طبع اليمنيين ومزاجهم .

* * *

تحرص الشخصية اليمنية ـ كما سبق القول ـ إما على الاستقلال في غير انشقاق عن الفكر الإسلامي ، وإما الريادة التي تعني الأصالة الحضارية ، وقد سبقت الإشارة إلى الاستقلال بصدد المذهب الزيدي ، أما الريادة فأود أن انتقي من التراث الإسلامي ثلاثة مواقف يمنية ينبىء كل منهما عن مغزى عميق .

أما الأول فيتعلق بأويس القرني فيما نسب إلى الرسول من حديث عنه (يا علي ، يا عمر ، إذا لقيتما أويساً القرني فاطلبا إليه أن يستغفر لكما فإنه مجاب الدعاء) ، ويجدّ الصحابيان الجليلان في طلب أويس بين القوافل الآتية من اليمن : أجير خامل الذكر ممزق الثوب أشعث أغبر ولكنه لو أقسم على اللّه لأبره .

أود أن أخلص من هذه القصة التي أحسبها رمزاً إلى ما يأتي :

* ما لأويس القرني ـ الذي كاد يمثل الشخصية اليمنية في مظهره ـ من مخبر ينبغي ألّا يخدعنا عنه المظهر .

* إنه إذا كانت اليمن لم تبلغ شهرة أقطار إسلامية أخرى فيمن أنجبتهم من صوفية ـ وسيرة أويس تذكر عادة في كتب التصوف ـ فإن الأمر لا بد أن يتجاوز التصوف إلى مجالات أخرى من الفكر أضحى لليمن فيها رأي يسعى كبار رجال الفكر أن يستأنسوا به وأن يستمعوا إليه تماماً كما سعى علي وعمر إلى الاستئناس بأويس وإلى سؤاله الدعاء .

أما الموقف الثاني فشخصية عمّار بن ياسر وهو بدوره يمني : ابن أول شهيدين في الإسلام ، قال فيه الرسول : (الحق مع عمار يدور حيث دار) ،

أهم شخصية بين أنصار علي ، وأكثر شخصية كان غصة في حلق معاوية حياً وميتاً ، هذا هو دوره السياسي أما دوره الفكري فمن الرواد الأوائل لمرحلة الزهد في تاريخ التصوف في الإسلام فضلاً عما له في الفتوحات من دور مشهود(*) .

وأما الموقف الثالث فيتعلق بانتشال تراث المعتزلة من الاندثار على يدي جعفر بن أحمد بن عبد السلام (ت ٥٧٣ هـ) حين عاد من سفره إلى العراق حاملاً مؤلفات المعتزلة التي كادت الإحن تقضي عليها إحراقاً وإغراقاً، هكذا كان لليمن دور بالغ الأهمية في المحافظة على شطر هام من التراث الإسلامي ، فلولا الزيدية لكان المعتزلة ـ أهم الفرق الكلامية ـ نسياً منسياً اللّهم إلّا ما يذكره عنهم الخصوم .

وبين أويس القرني والشوكاني رواد سجلتهم مؤلفات التراث اليمني وقد احتلوا دوراً بارزاً في الفكر الإسلامي(*) .

يكفي للدلالة على ذلك أن أشير بصدد يحيىٰ بن حمزة ـ ومؤلفنا هذا عنه ـ إلى أمرين :

الأول : أن مؤلفه الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار يعد أول موسوعة فقهية شاملة لجميع المذاهب الإسلامية ، وكل من ألف بعد ذلك في هذا الموضوع كانوا عيالاً عليه.

الثاني: أن كتابه «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز»، يعد من أهم المراجع في البلاغة . والذي يعول عليه الباحثون والدارسون في هذا المجال .

وبعد:

فهذه هي الشخصية اليمنية التي يعد أحد رموزها وممثليها: الإمام يحيىٰ بن حمزة.

(*) ويذهب الأشاعرة ـ أوسع المذاهب الإسلامية انتشاراً يرجع نسب مؤسسه إلى أصول يمنية.

■ ٢ ■

عَصره ـ حَياته ـ مؤلفَاته

عاش الإمام المؤيد باللّه يحيىٰ بن حمزة في عصر دولة بني رسول التي حكمت اليمن بين عـامي ٦٢٦ ـ ٨٥٨ هـ ، وينتهي نسـب آل رسـول إلى محمد بن هارون بن أبي الفتح أحد وزراء الدولة الأيوبية بمصـر ، وقد لقب برسول لأن الأيوبيين كانوا يبعثون به رسولاً إلى الولاة والسـلاطين حيث كان موضع ثقتهم ، وقد جاء بنو رسول إلى اليمن في صحبة توران شاه أثناء حملته على اليمن ، وحينما قدم الملك المسعود ابن الملك الكامل إلى اليمن انضم إليه بدر الدين الحسن ونور الدين عمر ابني رسول ، ولكن نور الدين تمكن من أن يستقل باليمن بعد وفاة المسعود الأيوبي وبخاصة بعد أن شغلت الحروب الصليبية الأيوبيين عن اليمن فلم يبذلوا جهداً لإعادتها تحت سيطرتهم .

وما كان للزيدية ـ ومعقلهم في صعدة في شمال اليمن ـ أن يتقبلوا حكم بني رسول، ومن ثم كانت الحروب بينهما لأسباب قومية ومذهبية، فقد كان بنو رسول من التركمان فضلاً عن تبعيتهم المذهبية للدولة الأيوبية السنّية ، وقـد صحب يحيىٰ بن حمزة الإمام المتوكل على اللّه المطهر بن يحيىٰ في حربه لبني رسول عام ٦٨٩ هـ في معركة «تنعم» في جبل اللوز من خولان العالية .

هـذا وقد عـاصر يحيـىٰ بن حمـزة أربعـة من سـلاطين بني رسـول هم يوسف بن عمر وعمر بن يوسف وداود بن يوسف وعلي بن المؤيد .

ويبدو أن الدافع القومي كان أشد من المذهبي في حروب أئمة الزيدية لبني

رسول ، إذ لم نلمس عداء فكرياً في أي من مؤلفات يحيىٰ بن حمزة ضد أهل السنّة، بل على العكس ربما يعد الإمام المؤيّد باللّٰه أول أئمة الزيدية ممن نلمس في كثير من آرائه جنوحاً إلى أهل السنّة ، ذلك الاتجاه الذي ستتضح معالمه لدى ابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ) إلى أن يبلغ ذورته لدى الشوكاني (١٢٥٠ هـ) .

وفي رأيي أن شقة الخلاف بين المذاهب الإسلامية في الفقه أضيق منها في الأصول ـ أو بالأحرى في العقائد ، وأن الإمام المؤيد باللّٰه حين شغل نفسه بتأليف أول موسوعة فقهية جامعة لمذاهب علماء الأمصار ، فقد فتح على نفسه وعلى من أتوا بعده نافذة الإنفتاح ومن ثم التقرب من أهل السنّة ، إذ يكشف الفقه عن تقارب وربما تماثل بين المذاهب المتباينة في بعض المسائل الفقهية بينما لا يفتح الكلام الصرف إلّا باب الخصومة واللجاج .

والأمر على خلاف ذلك تماماً في الحرب الضارية ضد طائفة الإسماعيلية، وكان المؤيد باللّٰه يحيىٰ بن حمزة قد دعا إلى نفسه بالإمامة عام ٧٢٩ هـ ، وذلك بعد الإمام المهدي لدين اللّٰه محمد بن المطهر بن يحيىٰ (ت ٧٢٨ هـ)، وكانت دعوته في وصعدة وبلاد الظاهر وبلاد الشرف، وكان داعية الإسماعيلية آنذاك علي بن إبراهيم الهمداني ، وطال بين الفريقين القتال في وادي ظهر من أعمال صنعاء وتوالت عليها النجدات دون معركة حاسمة إلى أن مال الفريقان إلى الصلح ، أو بالأحرى إلى الهدنة ، لأن الخصومة الفكرية بين الزيدية والإسماعيلية لم تخمد نيرانها يوماً ما ، حيث لا التقاء بينهما في مسألة ما اللّهم إلّا أن يجمعها اسم التشيُّع ، غير أن الإسماعيلية متهمون من قبل الزيدية في تشيُّعهم إذ هو في نظرهم مجرد ستار يخفون تحته كفرهم وإلحادهم .

* * *

هو أبو إدريس يحيى بن حمزة بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن إدريس بن علي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، لقبه هو المؤيد برب العزة .

ولد بصنعاء في ٢٧ صفر عام ٦٦٩ هـ، حفظ القرآن الكريم واشتغل بالعلم في صغره، من شيوخه يحيى بن محمد السراجي والفقيه عامر بن زيد الشماخ.

اعتبره المقبلي في مقدمة أئمة اليمن من أهل الاجتهاد المطلق، وقال عنه الشوكاني : إن مؤلفاته قد بلغت مائة مجلد ، وقيل إن عدد كرايسه(*) بعدد أيام حياته ـ ولعلها عدد أيام قيامه بالإمامة (٧٢٩ ـ ٧٤٩) ، ويصفه الشوكاني بأنه من أكابر الزيدية في الديار اليمنية ، وله ميل إلى الإنصاف مع طهارة لسان وسلامة صدر وعدم إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل ، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن ، كثير الذب عن الصحابة ، وكان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المتقللين منها. . . وبالجملة فهو ممن جمع اللّه له بين العلم والعمل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توفي عام ٧٤٩ هـ ودفن بمدينة ذمار وقبره فيها مشهور يزار[١].

* * *

مؤلفاته

أولاً : في العقائد وعلم الكلام :

١ ـ التمهيد لأدلة مسائل التوحيد ـ مخطوط ، الجامع الكبير ٦١ كلام .

٢ ـ الجواب الرايق في تنزيه الخالق ـ مخطوط ، الجامع الكبير ، ١٠ مجاميع .

٣ ـ الجواب القاطع للتمويه عما يرد على المحكم والتنزيه .

٤ ـ الجواب الناطق بالصواب القاطع لعرى الشك والارتياب .

٥ ـ الجوابات الوافية بالبراهين الشافية.

٦ ـ التحقيق في إزالة الإكفار والتفسيق ـ مخطوط ـ مكتبة حسين السياغي .

٧ ـ الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية : أهم كتبه

(*) تعد الكراسة في حدود عشر ورقات .

(١) الشوكاني : البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع (رقم الشخصية ٥٧٦) .

الكلامية ـ ٤ أسفار في مجلدين ، مخطوط رقم ٨٨ ، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية .

٨ ـ المعالم الدينيـة في العقائـد الإلٰهية ـ مختصـر كتاب الشـامل رقم المخطوط ١٣١ علم الكلام، حقّقه سيد مختار محمد حشاد، نشر دار الحكمـة اليمانية.

٩ ـ أطواق الحمامة في حمل الصحابة على السلامة ـ مخطوط بمكتبة آل يحيىٰ بتريم .

١٠ ـ الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين ـ المطبعة المنيرية بمصر ١٣٤٨ هـ .

١١ ـ الرسالة الوازعة لذوي الألباب عن فرط الشك والإرتياب ـ مخطوط مجموع ٢٢٢ .

١٢ ـ الكاشفة عن الاعتراض على الأئمة ـ الجامع ١٠ .

١٣ ـ القسطاس في علم الكلام ـ جزءان .

١٤ ـ كتاب الوعد والوعيد ـ مخطوط .

١٥ ـ الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام تحقيق الـدكتور علي سـامي النشار وفيصل عون منشأة المعارف الإسكندرية ـ ١٩٦٦ .

١٦ ـ مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ـ تحقيق الدكتور السيد الجليند ـ دار الفكر الحديث .

١٧ ـ مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار : مخطوط ـ مجاميـع ٨٩ ـ كلام ٦٧ .

١٨ ـ عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي ـ دفاع عن المعتزلة ضد الغزالي ـ مخطوط فقه ٣٧ .

ثانياً : في الفقه وأصوله :

١٩ ـ الانتصار الجامع لمذاهب علمـاء الأمصار في تقـرير المختـار من

مذاهب الأئمة وأقاويل علماء في المباحث الفقهية والمسائل الشرعية: ١٨ مجلداً ، وعليه اعتمد أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه البحر الزخار ، أول موسوعة جامعة في الفقه على جميع المذاهب .

٢٠ ـ الإيضاح لمعاني المفتاح : في الفرائض ـ مخطوط .

٢١ ـ الكوكب الوقاد في أحكام الاجتهاد : مخطوط ـ أصول الفقه ـ الجامع ١٠ رقم ٦٦.

٢٢ ـ الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية في أصول الفقه ـ مفقود .

٢٣ ـ إجازة للفقيه أحمد بن سليمان بخط المؤلف ـ مكتبة الجامع رقم ٨٤ علم الكلام .

٢٤ ـ الاختيارات المؤيدية : مخطوط بإحدى مكتبات الهند ، أشار إليه بروكلمان جـ ٢١٨٦/٢ .

٢٥ ـ أسئلة الفقيه أحمد بن سليمان الأوزي والأجوبة عليها للإمام يحيىٰ بن حمزة : مخطوط رقم ١١ مكتبة الجامع ، بروكلمانجـ ٢٤٢/٢ .

٢٦ ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول : أصول الفقه ـ مخطوط ٣ أجزاء .

٢٧ ـ جواب على سؤال ورد إليه من الشام : مكتبة الجامع رقم ١٠ .

٢٨ ـ جواب ٣٨ سؤالاً وردت على الإمام يحيىٰ بن حمزة : مخطوط ٨٣ الجامع ١٠ مجاميع .

٢٩ ـ العمدة في الفقه ٦ مجلدات (عرض للمذهب الزيدي في الفقه) مخطوط .

٣٠ ـ العدة في المدخل إلى العمدة : مختصر كتاب العمدة : مخطوط .

ثالثاً : في الحديث :

٣١ ـ الأنوار المضيئة شرح الأربعين حديث السليقية ـ مخطوط ـ مجلدان

رابعاً : **في البلاغة :**

٣٢ ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز : ٣ أجزاء ـ مطبعة مجلة المقتطف بالقاهرة ١٩١٤ .

٣٣ ـ الإيجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم البيان ومعرفة الإعجاز .

خامساً : **في النحو :**

٣٤ ـ الحاضر شرح مقدمة طاهر .

٣٥ ـ المنهاج شرح كلام الزجاج : مجلدان .

٣٦ ـ الأزهار الصافية شرح مقدمة الكافية : مجلدان .

٣٧ ـ المحصل في شرح أسرار المفصل للزمخشري : ٤ مجلدات رقم ٩٨ مكتبة الجامع .

سادساً : **في المنطق :**

٣٨ ـ القانون المحقق في علم المنطق : مخطوط ذكره زبارة في أئمة اليمن .

سابعاً : **في الزهد والتصوف :**

٤٠ ـ تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب : تحقيق إسماعيل بن أحمد الجرافي(**) المكتبة السلفية ـ القاهرة ١٩٨٥ .

ثامناً : في الأدب وفنون أخرى :

٤١ ـ اللباب في مجالس الآداب ـ أمبروزيانا ١٢٤ .

٤٢ ـ الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي (شرح كتاب نهج البلاغة للإمام علي) ـ الجامع ٣٠٦ أدب

٤٣ ـ سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة(*) .

(*) المرجع عن مؤلفات يحيىٰ بن حمزة كتاب عبد اللّٰه الحبشي : مصادر الفكر العربي في اليمن : ٥٦٤ ـ ٥٧٠ .

(**) أشرف على الطبع : أحمد بن علي الهيضمي .

مَدخل

■ ١ ■

في العلم

١ ـ في بيان حقيقة العلم وكيفية حصوله

اختلف العلماء في تعريف حقيقة العلم لا لخفاء حقيقته ، بل لبلوغها في الوضوح إلى حد لا يمكن تعريفه .

والعلم انتقال من معلوم إلى مجهول ، غير أنه لا يكفي لإقامة العلم حصول المقدمات المعلومة ، بل لا بد من ترتيبها على وجه تفيد ، ألا ترى أن الخشب والحديد ـ وإن كانا حاصلين لا يكفي مجرد حصولهما في تحصيل السرير والسيف ، بل لا بد من تركيبهما على وجه تحصل به صفة السرير والسيف ، كذلك فإن معظم الزلات في العلم راجع لاختلاف تركيب المقدمات ولتباين التأليف فيقع الاختلاف في النتيجة ، أما إن وضعت المقدمات اليقينية على نحو معين فإنها تنتج العلم القطعي ، أما عن كيفية الانتقال فإن كل حقيقة أضيف إليها حكم من الأحكام ـ سلباً كان ذلك الحكم أو إيجاباً ـ ثم عرضناه على العقل فإن فيه حالتين :

الحالة الأولى : أن يحكم فيه العقل حكماً من غير واسطة ، إما في حالة الإثبات كقولنا : الواحد نصف الإثنين والكل أكبر من الجزء ، وإما في حالة النفي كقولنا : الجسم لا يكون في مكانين في وقت واحد ، الشيء لا يكون قديماً حديثاً معاً ، مثل هذه القضايا لا تفتقر إلى واسطة ، وهذا هو العلم الأولى البديهي .

الحالة الثانية : لا بد من اعتبار واسطة أو متوسط، فللإجابة على التساؤل: هل الجسم حادث أم قديم لا بد من تأليف مقدمات واستحضارها أمام العقل وترتيبها في الذهن على شروط مخصوصة .

أما عن كيفية حصول العلم القطعي بعد وضع المقدمات اليقينية على نحو معين فهناك مذاهب ثلاثة :

١ ـ إن الصلة بين المقدمات والنتيجة كالصلة بين المسببات والأسباب لا ضرورة بينهما ، وإنما لزم عن الاقتران أن رسخ في الأذهان جريان الأمر على وفق العادة بينما الأمر في حقيقته راجع إلى اللّه، فالمسببات موجودة عند وقوع الأسباب لا موجودة بها . وهذا هو مذهب الأشعرية .

٢ ـ إن العلم القطعي متولد عن النظر في المقدمات اليقينية الموضوعة على نحو معين ، وهذا هو مذهب المعتزلة .

٣ ـ إن العلم الحاصل بالنتيجة عقيب العلم بالمقدمات إنما يكون حصوله من عند واهب الصور ، أو بانتقال العقل الإنساني من الوجود بالقوة ـ حيث يكون منفعلاً ـ إلى الوجود بالفعل ـ حيث يكون فاعلاً ، وذلك بتأثير العقل الفعال ، وهذا هو مذهب الفلاسفة .

والمختار عندنا هو رأي المعتزلة حيث يكون النظر طريقاً إلى اكتساب المعرفة ، إن المطلوب هو تحصيل العلم القطعي ، وهذا يقتضي أموراً أربعة :

الأول : العلم اليقيني بالمقدمات الحاصلة في الذهن ، وأن يكون بعضها عقيب بعض .

الثاني : العلم بصحة ترتيب هذه المقدمات .

الثالث : العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات .

الرابع : العلم البديهي بأن ما لزم عن الأمر الصحيح فهو صحيح .

فحقيقة النظر هو مجموع هذه العلوم الأربعة، ومثال ذلك إثبات الصانع،

فهو مبني على أن العالم محدث ، والمحدث لا بد له من محدث ، فالعالم له محدث .

فإن قيل : لو كان النظر يرد إلى مجموع علوم ضرورية لاستحال وقوع الغلط ، لأن الغلط في العلوم الضرورية غير ممكن ، قلنا : إنما ينشأ الغلط في العلوم النظرية من جهات كثيرة كإغفال بعض المقدمات أو الإخلال بترتيبها ، ومزال الأقدام فيه كثيرة[1] .

٢ ـ في ذكر حقيقة النظر وأحكامه ، وأنه مولد للعلم ، وبيان كونه واجباً ، وإبطال كل طريق إلى العلوم الدينية سواه

أ ـ في ذكر حقيقة النظر وأحكامه وأنه مولد للعلم :

ذهب جمهور المعتزلة إلى أن النظر جنس مغاير للعلم والإرادة ، فالنظر مختص بمقدمات الدليل الذي به يحصل العلم النظري .

والمختار عندنا أن حقيقة النظر راجعة إلى تأمل يتضمن ترتيب العلوم الضرورية على وجه يلزم منه حصول العلم النظري .

إن الناظر لو لم يرتب في ذهنه مقدمات دليله لا يحصل له علم نظري ، إن من علم بالحس والمشاهدة أن شخصاً ما فاعل ، ثم علم بالضرورة ، أن كل فاعل فهو حي[*]، فإنه بحصول هذين العلمين يعلم بالضرورة أن هذا الشخص حي .

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية المجلد الأول ، الجزء الأول من ص ١٠ ـ ١٣ ، وانظر أيضاً للمؤلف : مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار تحقيق محمد السيد الجليند ص ١١٣ ، الدار اليمنية للنشر والتوزيع .

(*) يعتبر أغلب المتكلمين أن الجماد غير فاعل لأنه موات ولا يكون الميت فاعلاً ، أما إحراق النار فليس بطبع فيها وإنما بموجب تسخير اللّٰه إياها ، وإنكار فاعلية الجماد منهم للرد على أصحاب الطبائع .

وإن من عرّف النظر بأنه ترتيب مقدمات فإنه يعلم بالضرورة كونه مفيداً للعلم لا محالة ، وإذا استحال تطرق الخلل إلى المقدمات استحال تطرق الخلل إلى النتيجة .

ب ـ في بيان وجوب النظر :

لما كانت معرفة اللّٰه واجبة ولا يمكن حصولها إلّا بالنظر ، فالنظر واجب ، لأن ما لا يتأدى الواجب إلّا به فهو واجب .

والنظر واجب في ذاته ، لأنه بالنظر يندفع الضرر عن النفس ، إن الإنسان إذا استحكم عقله وبلغ حالة التكليف واختلط بالناس وسمع أقاويلهم وعرف اختلافهم فإنه يستشعر الخوف ولا تسكن نفسه إلّا بالنظر ، أما استشعار الخوف فلاستحقاقه العقاب حين يرتكب ما يسخط اللّٰه وسماعه ذلك من الأنبياء والعلماء ، أما أن النفس لا تسكن إلّا بالنظر فلأن العاقل يعلم من نفسه أنه بالتأمل والنظر يقف على حقيقة الأمر ، فحينئذ تسكن نفسه ويزول عنه ما كان سبباً في اضطرابه وانزعاجه، فثبت أن بالنظر يندفع الضرر عن النفس، أو أن وجوب النظر الذي به يندفع الضرر معلوم بالضرورة سواء أكان الضرر دينياً أم دنيوياً .

والنظر أول الواجبات ـ أي أول الأفعال المفروضة التي لا ينفك عنها مكلّف على الإطلاق ـ حقيقة إن على الإنسان قضاء أفعال أخرىٰ كقضاء الدين أو رد الأمانة، غير أنه قد لا يكون على المكلّف دين أو وديعة، إنه يجب عليه شكر ربه عند كمال عقله ، ولا يكون ذلك إلّا بالنظر ، ومن ثم فإن النظر واجب على الإطلاق ، فمعنى أنه أول الواجبات أنه آكدها وأحقها باللزوم ، ذلك أن الطريق إلى تحصيل العلم بالأشياء ليس إلّا بأحد أمرين : إما بالضرورة وإما بالنظر، والعلم باللّٰه تعالى ضروري، فلم يبق إلّا أن يكون تعالىٰ معروفاً بالنظر .

ومعرفة اللّٰه واجبة ، لأنها لطف في فعل الواجب والكف عن القبيح ، واللطف واجب ، فالمعرفة واجبة .

ومعرفة اللّه لطف ، لأنا نعلم بالضرورة أن المكلف إذا كان عالماً باللّه تعالى ، وما يجب له وما يجوز عليه ، وعالماً بحكمته كان بعيداً عن مواقعة القبائح مؤدياً للواجبات، لأنه متى علم اللّه بصفاته وعلم حكمته، وعلم عقابه لمن عصاه وثوابه لمن أطاعه فإنه لا محالة يكون أقرب إلى تحصيل ألطافِه المؤدية للثواب ، وإلى ترك المعاصي المؤدية للعقاب .

واللطف واجب لأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس ، وإنما يكون ذلك بفعل الواجب والكف عن القبيح .

جـ ـ إبطال القول بطرق أخرى غير النظر مؤدية إلى معرفة اللّه :

١ ـ إبطال القول بأن المطلوب هو الإقرار بوحدانية اللّه دون معرفته :

استند القائلون بهذا الرأي إلى أن الرسول لم يطلب من الإعرابي الجلف إلّا الإقرار بالشهادتين ثم حكم بصحة إسلامه ، أما معرفة اللّه تعالى وما يجب له وما يستحيل عليه ، ومعرفة حكمته وكيفية دلالة المعجز على صدق صاحب الرسالة فما كانت حاصلة لذلك الإعرابي ، بل إنّا نعلم أن معرفة اللّه وفقاً لهذه الأصول متعذرة على هذا الإعرابي ، وفي ذلك دليل على أن معرفة اللّه غير واجبة .

ولم ينقل عن الرسول وأكابر الصحابة والتابعين والسلف الصالحين الخوض في الدلالة على حدوث العالم وإثبات الصانع وبيان عالميته وقادريته وحكمته مع أن إيمانهم كان أكمل وأتم من إيمان غيرهم ، فعلمنا بذلك أنهم غير مكلفين بالعلم بهذه الأمور ، فضلاً عن أنه عليه السلام قد شدّد النكير على من خاض في هذه المقالات .

والجواب : إنه لا بد أن يميز المكلف بين الدين الباطل والدين الحق ، وقد علم الرسول من حال هذا الإعرابي بأنه عالم باللّه بأوائل الأدلة ، وهذا القدر كاف في تحصيل المعرفة ، ولا تلزمه الألفاظ المرتبة والأدلة المحرّرة .

ولا نسلم بأن الصحابة والتابعين كانوا منكرين للخوض في هذه المسائل ، لأن جملة الأدلة التي يذكرها المتكلمون في إثبات الصانع والنبوة والمعاد

مذكورة في القرآن ، وإنما استغنى الصحابة عن بسط الكلام لقلة المخالفين في زمانهم ، أما في زماننا فقد كثرت الشبه والشكوك فاقتضى الأمر البسط والشرح .

لقد رتب اللّه سبحانه دلالة إثبات الصانع في كتابه الكريم على وجهين :

الوجه الأول : إنه ابتدأ من الأعرف فالأعرف نازلاً إلى الأخفى فالأخفى ، وهذا في سورة البقرة : ﴿ **يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم** ﴾ [البقرة : ٢١] ، فذكر الاستدلال أولاً بخلق أنفسهم ، ثم عقبه بخلق آبائهم وأجدادهم ، ثم ذكر عقيبه أحوال الأرض فقال : ﴿ **الذي جعل لكم الأرض فراشاً** ﴾ [آية : ٢١] ، ثم بأحوال السماء : ﴿ **والسماء بناء** ﴾ [نفس الآية] ، ثم بالأحوال الحاصلة ما بين السماء والأرض : ﴿ **وأنزل من السماء ماءً** ﴾ [نفس الآية] .

والوجه الثاني : في ترتيب الدلائل ما ذكره في سورة النحل ، فإنه تعالى ابتدأ بالأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأدنى فقال تعالى : ﴿ **ينزل الملائكة بالروح من أمره** ﴾ [النحل : ٢] ، ثم قال تعالى بعد هذا : ﴿ **خلق السمٰوات والأرض بالحق** ﴾ [آية : ٣] ، ثم ذكر بعدها خلق الإنسان فقال : ﴿ **خلق الإنسان من نطفة** ﴾ [آية : ٤] ، ثم ذكر خلق الحيوانات فقال : ﴿ **والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع . .** ﴾ [آية : ٥] ، ثم ذكر أحوال النبات فقال : ﴿ **هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر** ﴾ [آية : ١٠] ، ثم ذكر حال البحر وما فيه من المنافع فقال : ﴿ **وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً** ﴾ [آية : ١٤] ، ثم ذكر أحوال الأرض فقال : ﴿ **وألقىٰ في الأرض رواسي أن تميد بكم** ﴾ [آية : ١٥] .

والمطلوب من هذا الاستدلال إثبات التوحيد ونفي الشركاء والأنداد ، والقرآن كله فيه من الآيات الدالة على التوحيد وإثبات النبوة والمعاد ، فكيف يقال إن هذه الأصول لم يدل عليها القرآن .

٢ ـ إبطال القول بأن المعارف الدينية ـ كمعرفة اللّه ـ مبتدأة بالضرورة في العقول :

زعم الجاحظ والأسواري أن جميع المعارف الدينية كمعرفة اللّه وصفاته وأفعاله وحكمته وكيفية دلالة المعجز على صدق الرسول إنما يحصل في العقول بالضرورة ابتداء من جهة اللّه(*) وإنه لا يجوز حصولها بالنظر والاستدلال .

والرد على ذلك أن الواحد منا متى استحضر مقدمات معرفة اللّه ورتبها وتأمل فيها فإنه يحصل به العلم باللّه لا محالة ، أما متى لم يستحضر هذه المقدمات وصرفه عن ذلك صارف فإنه لا يحصل البتة .

ولو كان العلم باللّه ضرورياً لما التبس حاله على أكثر العقلاء لأنه لا التباس في العلم الضروري إذ هو في غاية الوضوح والجلاء ، بينما من المعلوم أن العقلاء مختلفون في ذاته وفي صفاته ، وفي نفيه أو إثباته ، فلو كان العلم باللّه ضرورياً ما وقع هذا النزاع .

ولو كان العلم باللّه ضرورياً لكان كسائر الأمور الضرورية التي لا يدفعها الإنسان أو ينكرها كالعلم بأحوال نفسه أو بالمحسوسات ، إن جمعاً من العقلاء أوردوا الشكوك ووجهوا الشبهات إلى معرفة اللّه فبطل أن تكون معرفته ضرورية .

غير أنه من الجائز أن الأنبياء وبعض الأولياء ممن خصهم اللّه واصطفاهم

(*) لم يذكر يحيىٰ بن حمزة حجج الجاحظ والأسواري وأغلب الظن أنهما متأثران بالنظام الذي استند في القول بأن معرفة اللّه تتم ابتداء إلى آية الميثاق ، فاللّه قد أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ـ على هيئة الذر ـ وأشهدهم على أنفسهم : ﴿ ألست بربكم ﴾ ، ثم أعادهم بعد هذا الإشهاد والإقرار إلى ظهورهم ومن ثم فإن معرفة اللّه ووحدانيته مبتدآن في العقول ، أما الشرك والإلحاد فمرجعهما إلى الغفلة : ﴿ .. إنّا كنّا عن هذا غافلين ﴾ [الأعراف : ١٧٢] ، على أن ذلك لا يتعارض مع القول بأن معرفة اللّه تتم بالنظر الذي يزيل الغفلة ، وحديث الفطرة يؤيد هذا الرأي : (كل مولد مولود على الفطرة. .) إذ المقصود بالفطرة ما فطر عليه الإنسان من إيمان بوحدانية اللّه .

يعرفونه ضرورة(*) .

٣ ـ إبطال القول : إن معرفة اللّه يمكن أن تحصل بالتقليد :

ذهب أبو إسحق النصيبي ـ كما حكى عنه القاضي عبد الجبار ـ أنه كما تحصل بالنظر معرفة اللّه كذلك يمكن أن تحصل بالتقليد ، وأن من بين المقلدة من العوام من هو أشد مواظبة على فعل الطاعات والاحتراز عن المحرمات من كثير من العلماء لاعتقاده في الثواب والعقاب مثل ما يعتقده العلماء .

المعتمد في فساد التقليد عدة مسالك :

الأول : معنى التقليد أن يعتقد المقلد في صحة قول الغير من غير دلالة واضحة ولا حجة قاطعة لأن صدق المقلَّد (بفتح اللام) لا يعلم ضرورة ، فلا بد عليه من دليل ، ولا دليل يدل على صدقه فيجب القطع ببطلان التقليد .

إنّا إنّما قطعنا بصحة قول اللّه تعالى بحصول الدلالة على صدقه وهو الحكمة ، وقطعنا بصحة قول صاحب الشريعة لقيام دليل صدقه وهو ظهور المعجز ، وقطعنا بصحة قول الأمة لما دل الشرع على عصمتهم : (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، فأما قول المقلد فليس عليه دلالة ، حاصل هذا المسلك إذن إن المقلد لا يأمن خطأ من قلده ، والإقدام على ما لا يأمن كونه

(*) تعقيب : هذا الاستثناء غير مقنع كما أن نقده لمعرفة اللّه ضرورة غير دقيقة ، ذلك أن ما هو مبتدأ في العقول يتساوى فيه البشر جميعاً فلا مبرر للاستثناء ، وإنما يتم حل الأشكال ـ على نحو ما أورده العلاف ـ بالتفرقة بين أنواع ثلاثة من المعارف :

١ ـ معارف اضطرارية : مبتدأة في العقول يتساوى فيها البشر جميعاً كمعرفتنا بالبديهيات .

٢ ـ معارف ضرورية : يرجع اختلاف البشر فيها إلى الغفلة والنسيان ومن ثم ينبغي تجديد النظر فيها حالاً بعد حال لإزالة ماران على العقول من شبه وأهواء ، من ذلك معرفة اللّه ووحدانيته وعدله ومعرفة حسن الفعل الحسن وقبح الفعل القبيح .

٣ ـ معارف نظرية استدلالية : وهذه مقصورة على العلماء العارفين بطرق الاستدلال .

وهذه تتعلق بمعرفة اللّه تفصيلاً حيث الخوض في صفاته وأفعاله وصلة ذاته بصفاته ، أما معرفته على وجه الجملة من حيث وجوده ووحدانيته فهذه معرفة ضرورية .

خطأ قبيح لأنه يكون جهلاً(*) ، والجهل قبحه معلوم بالضرورة .

المسلك الثاني : إنّا نقول لأصحاب التقليد : هل تجوزون الخطأ على من قلدتموه أو لا تجوزونه ؟ فإن جوزوا الخطأ عليه فهم شاكون في صحة مذهبهم ، وليسوا على يقين مما اعتقدوه ، وإن لم يجيزوا الخطأ عليه قلنا : وما طريقكم إلى العلم باستحالة الخطأ عليه ؟ فإن قالوا : بقول الغير فيه ، سألناهم : وبم عرفتم صحة قول ذلك الغير ؟ فإن قالوا : بسكون النفس إليه ، أجبناهم : وما من نفس من نفوس الفرق الكفرية والملل المخالفة إلاّ وهي ساكنة إلى صحة ما ذهبت إليه ، فبأي شيء يكون الفصل بينكم وبينهم ؟ .

المسلك الثالث : لا يخلو حال المقلد إما أن يقلد جميع الفرق أو يقلد بعضهم دون بعض ، والأول باطل لتناقض أقوالهم ، واعتقاد النقيضين محال ، والثاني باطل لأن ترجيح بعض الأقوال على بعض لا يكون إلاّ بالنظر ، وإلاّ فقد رجح قولاً على قولٍ من غير مرجح .

ولا يُقال: أليس قد ورد الشرع بجواز تقليد العامي للعالم في جميع المسائل العملية ؟ فكيف توجبون تحريم التقليد ؟ لأنا نقول : أما التقليد في أصول الدين والمسائل القطعية فهو حرام ، وإنما سوغنا للعامي متابعة العالم في المسائل الفقهية أو العملية لأن ذلك ليس من التقليد في الاعتقاد ، فإن أطلق عليه اسم التقليد فذلك توسع ومجاز .

غير أنا وإن قطعنا بفساد التقليد وخطأ المقلد ، فالمختار عندنا أن المقلد المحق ناج ، وأن اللّه تعالى لسعة رحمته يتجاوز عنه فيدخله الجنة ، ويدل على ذلك أمران :

الأول : إن اعتقاده مطابق للحق في أن للعالم صانعاً على الصفة التي هو

(*) كان أولى أن يصفه بالظن لا بالجهل ، لأن قول المقلَّد (بفتح اللام) يحتمل الحق أو الباطل على سواء وهذا هو الظن ، أما الجهل فباطل كله أو هو قبيح كله .

عليها . وأنه معتقد بصدق صاحب الشريعة اعتقاداً جازماً لا تردد فيه ، ولا يفارق اعتقاده في ذلك اعتقاد الناظر إلاّ أن اعتقاد الناظر حاصل عن نظر واستدلال فلا يتطرق الخلل أو الخطأ في أصل اعتقاده ، بينما يمكن أن يتطرق الباطل إلى اعتقاد المقلد ، أما إن تطابق الاعتقادان في صحة اعتقادهما فإن مقلد المحق يكون بذلك ناجياً .

الثاني : إنّا لو حكمنا بهلاكهم وكفرهم لكان حكماً منا من غير بصيرة وهجوماً من غير تثبت وهذا باطل ، هذا وقد ذهب إلى القول بكفرهم والحكم بهلاكهم جمع من المتكلمين، وهذا خطأ لما ذكرناه(*) .

٤ ـ إبطال القول: إن معرفة اللّه تتم بالتعليم:

ذهبت طائفة الإسماعيلية من الشيعة إلى أنه لا طريق إلى اكتساب المعارف الدينية إلاّ قول الإمام المعصوم ، فهو المرجع في معرفة الأحكام العملية والأسرار القرآنية وهو مستند العلم بالحقائق كلها .

الرد : المسلك الأول : بم عرفتم صدق هذا المعلم ، وما دليلكم عليه ؟ لا يمكن أن تتم هذه المعرفة بالضرورة ، وإلاّ لعرفناه مثل معرفتهم ، ولا بالنظر لأنكم تنكرون النظر طريقاً من الطرق العلمية .

ولا يقال بالتعليم من معلم آخر ، وإلاّ تسلل الأمر إلى ما لا نهاية .

المسلك الثاني : وما سبيل معرفة الإمام المعصوم بالحقائق والأسرار ؟ لا يتم ذلك بالضرورة أو النظر ، فإن قالوا بمعلم آخر تسلسل الأمر إلى ما لا غاية له .

(*) رفض المعتزلة والزيدية الإيمان تقليداً لأنه يماثل في المنهج لا في مضمون الاعتقاد منهج المشركين في قولهم : «هذا ما وجدنا عليه آباءنا. .» ولكن نظراً لتطابق مضمون إيمان المقلد مع إيمان الناظر فقد أضحى لا مناص من القول بأن : مقلد المحق ناج ، ومن ناحية أخرى لما كان الإيمان اليقيني لا يتم إلاّ بالنظر ، والإيمان واجب ، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب ، فقد أوجب المعتزلة والزيدية النظر في أصول الدين ،أما في الفروع فقد أجازوا متابعة العلماء أو الفقهاء غير أنه ينبغي مطالبتهم بالدليل قبل المتابعة أما إن عدموا الدليل فلا يجوز اتباعهم .

المسلك الثالث : كيف الطريق لكم إلى تحصيل المعارف الدينية عنه ؟ وما يدريكم لعله قد كذب أو غلط ؟ إن الذي يؤمننا على صدق صاحب الشريعة هو ظهورالمعجزة عليه ، ومعلمكم هذا ليس له معجزة ، فإن قالوا بتجويز الخطأ عليه كجواز الخطأ في النظر قلنا : إن النظر عندنا هو ترتيب مقدمات ضرورية ترتيباً صحيحاً ، وما رتب على الصحيح فهو صحيح .

إنهم لا يقصدون إلاّ الإنسلال عن الدين ، وهدم قواعد الشريعة واستلاب قلوب الضعفاء من حيث لا يشعرون.

٥ ـ إبطال القول: إن معرفة اللّه تتم بالذوق أو الإلهام:

ذهبت الصوفية إلى أن الطريق إلى اكتساب العلوم الدينية إنما يتم بالذوق أو الإلهام ، ذلك أن النفس متى تخلت عن الأخلاق الذميمة وتحلت بالخصال الحميدة وداومت على الرياضة الروحية حصلت لها معارف خفية وعلوم إلٰهية وتجليات ربانية .

غير أن هذا مذهب فاسد ، ونوضح ذلك بمسلكين:

الأول : أنه إذا كانت هذه التجليات الإلهية ضرورية فإنها لا تستحيل في الملائكة والأنبياء والخواص من الأولياء ، فإن لم تكن هذه العلوم ضرورية فهذا هو الذي نعنيه بالعلم النظري وحينئذ لا إشكال فيها .

الثاني : إن تمثل هذه التصفية والرياضة قد تحصلان لسائر المبطلين من فرق الملاحدة والدهرية ، ومن ثم وجب أن تكون الاعتقادات التي اعتقدوها حقاً ، أما وإنها باطلة ففي ذلك دليل على أن الرياضة والتصفية ليستا طريقاً إلى تحصيل المعارف الدينية[1](*) .

---

(١) المرجع السابق : مجلد ١ جـ١ ص ٣٣ .

(*) كان ينبغي التمييز بين كل من الملائكة والأنبياء والأولياء بصدد التجليات الإلٰهية والمعارف الدينية ، فهي لدى الملائكة ضرورية بل اضطرارية ، ولدى الأنبياء عن وحي ، ولدى الأولياء عن إلهام ثم هي تقتضي الرياضة الروحية بالنسبة للأنبياء والأولياء ، والسبب الحقيقي لرفض يحيىٰ بن حمزة الإلهام مصدراً للمعرفة الدينية هو أن الشيعة الإسماعيلية ـ الذين يلقبهم دائماً =

٦ ـ **إبطال القول أن المعارف الدينية لا تتم إلّا بالسمع :**

ذهب جماعة من الملحدة(*) إلى أنه لا سبيل إلى المعارف الدينية إلّا بواسطة العلم بالسمع ، لأن العقول قاصرة عن معرفة اللّٰه .

والرد عليهم بمسلكين :

الأول : إن أرادوا بالسمع الكتاب والسنّة والإجماع فهذا فاسد ، لأن أدلة السمع من الكتاب والسنّة والإجماع لا يمكن الاحتجاج بها إلّا بعد العلم بأن للعالم صانعاً صنعه ، قادراً عالماً حياً حكيماً ، ثم بعد تقرير النبوة بظهور المعجز وثبوت العصمة ، وإنما يكون الإجماع حجة إذا ثبتت عصمة الأمة عن الخطأ ، ولو صححنا هذه الأصول بالسمع لكان دوراً محضاً .

الثاني : إن هذه الأمور السمعية ناطقة بالاعتماد على العقول متضمنة للحث على النظر والتفكير ، فضلاً عن أن الحجاج مع المنكرين إنما يكون بالأدلة والبراهين ، فلا يمكن أن تكون الأدلة السمعية حجة إلّا بعد نظر العقول ، فبطل القول إن العقول قاصرة أو إن السمع قد ورد بالمنع من النظر(**) .

هكذا أبطل يحيىٰ بن حمزة جميع وسائل المعرفة الدينية ليجعلها مقصورة

= بالملاحدة ـ تقول به بصدد إمامها المعصوم ، ومع أوجه الشبه القائمة بين الصوفية والشيعة الإسماعيلية فإن هناك فوارق بين الطائفتين ، فشتان بين فرقة أو حزب يهدف إلى أغراض سياسية وبين طائفة تسعى إلى إثراء المعاني الروحية ، كان يمكنه نقد الإلهام كمصدر للمعرفة الدينية من حيث إنه مقصور على قليل من الأفراد ، فليس كل فرد يقوى على الرياضة الروحية بينما يمكن النظر لكل إنسان بوصفه عاقلاً .

(*) مرة أخرى يعني بذلك الشيعة الإسماعيلية ، مع أن اعتبارهم السمع سبيلاً وحيداً إلى المعارف الدينية ينفي عنهم صفة الإلحاد .

(**) بصرف النظر عن أن النقد موجّه إلى الشيعة الإسماعيلية، فإن نقده لاتخاذ السمعيات سبيلاً إلى المعرفة الدينية يمس من حيث لا يقصد طوائف أبعد ما تكون عن الإلحاد مثل الظاهرية ومذهب السلف ، والقضية الأساسية في مشكلة النقل والعقل وأيهما أسبق ، وأيهما السبيل إلى معرفة اللّٰه إن في الدين أموراً توفيقية أو تعليلية وأخرى توقيفية ، تتسع الدائرة الأولى وتضيق الثانية عند أصحاب النزعة العقلية كالمعتزلة والزيدية بينما على العكس تضيق الأولى وتتسع الثانية لدى الظاهرية والحنابلة ،والاستناد إلى السمع وحده إنما يكون في بعض الأمور التعبدية =

على النظر ليس غير ، غير أن القول بالنظر لم يسلم بدوره من منكرين له ومن ثم فقد عرض لشبهاتهم للرد عليها .

في الرد على شبهات منكري النظر :

١ ـ إننا نجد كثيراً من أهل الأديان يعتقدون مذهباً ويقطعون بصحته ثم يتبين لهم من بعد فساد ما علموه بالنظر ، فكيف يأمن الواحد منا أن الذي يعتقده بالنظر صحيح ، ألا يحتمل أن يكون فاسداً وأنه سيظهر له فساده ، فكيف يحصل اليقين ؟ .

والرد : كل من أتى بالنظر على الوجه الذي بيناه في ترتيب المقدمات الضرورية استحال تطرق الخلل إليه ، وإذا استحال تطرق الخلل إلى المقدمات الضرورية استحال تطرقه إلى النتيجة ، وإذا لم تأت بالنظر على هذا الوجه فهو نظر فاسد لا يفيد العلم .

٢ ـ لو كان النظر مفيداً للعلم لكان نظر مخالفينا في أدلتنا مفيداً للعلم كما أفادنا، ذلك أن ما كان طريقاً للعلم لا يختلف حاله، فلما عرفنا اختلاف حاله عرفنا أن النظر ليس طريقاً للعلم .

الرد : إن نظر المخالفين في أدلتنا لم يفدهم العلم كما أفادنا لأنهم لم ينظروا في أدلتنا إلى الحد الذي نظرنا ، بل أخلوا بطريقة النظر وأخطأوا فيه ، إما لأن بعض المقدمات التي أوردوها في الدليل فاسدة ، وإما لاعتقادهم مذهبهم ثم نظرهم في أدلتنا بعد اعتقادهم مذهبهم فكان هذا سبب زللهم .

٣ ـ إنّا نجد كثيراً من أهل العلم مفترقين إلى فرق كثيرة ، كل واحد منهم قد اختار مذهباً وقطع بصحته ولم يخالطه في حقيقته ريب ولا شك ، ثم إذا اجتمعوا للمناظرة فإن من كان أحذق وأمهر كان أقدر على ترويج مذهبه ، وربما

= وفي المباحث الأخروية ، أما سائر أصول الدين فالمعول فيها على العقل لأن القول بأسبقية النقل على العقل إما أن يؤدي إلى الإيمان تقليداً وإما إلى الدور حيث تعرف صحة النقل بالعقل بينما العقل مستند إلى النقل .

كان الغالب لإنسان يصير مغلوباً لإنسان آخر أقدر منه كياسة وأشد ذكاء ، فإذا كان هذا حال النظر فكيف يكون موصلاً إلى اليقين ؟ .

الرد : إنهم أخطأوا في إيراد النظر على وجهه الصحيح، ولهذا لم تستقر أقدامهم عليه، أما لو أوردوه على وجهه لاستحال منهم الرجوع عنه، والأصل في المناظرة محاولة كل واحد تنبيه الآخر إلى مواضع الغلط .

٤ ـ العقول قاصرة والغلط فيها كثير في نظم المقدمات وترتيبها ومزال الأقدام كثيرة فكيف يكون النظر موصلاً إلى العلم .

الرد : الوصول إلى الحق ممكن ، والوقوف على حقيقة الأمر يسير لمن هجر التقليد وعزل عن نفسه التعصب لأهل مذهبه وصحح مقدماته وصبر على مشقة النظر(*) .

(*) بسط يحيىٰ بن حمزة الأمور غاية التبسيط ، بسطها حين حصر أسباب الخطأ فيما حصره وبسطه حين قصر النظر الصحيح على القياس ، ترتيب الأدلة على نحو خاص حيث الانتقال من العام إلى الخاص ، وقد كان عليه أن يرجع إلى كتابي الجدل والأغاليط عند أرسطو بشأن الخطأ في الاستدلال كما كان عليه ألا يقيد نفسه بالقياس الأرسطي بشأن يقين النتائج .

■ ٢ ■

عِلم التوحيد

تمهيد

أصول الدين الإيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، أهم هذه الأصول الإيمان باللّه ، ومن ثم جاءت تسمية العلم بالتوحيد ، وقد تجنب كثير من علماء الفرق المختلفة تسميته بعلم الكلام لما يعنيه اللفظ من الجدل الذي قد يكون الخوض فيه منهياً عنه ، على خلاف التسمية بعلم التوحيد التي تجعل من العلم به واجباً على كل مسلم فضلاً عن قبول دعوى شرفه على سائر العلوم الدينية .

ولا مشاحة في الألفاظ أو التسميات ، وإن كان عرض الإمام يحيىٰ ابن حمزة لآراء الفرق المختلفة ونقد بعضها ، يجعل تسميته بعلم الكلام أولى وأدق .

* * *

١ ـ في مفهوم علم التوحيد

للتوحيد مجار ثلاثة :

المجرى الأول في لسان أهل اللغة : التوحيد عندهم على وزن «تفعيل» مشتق من الوحدة ، والتوحيد مصدر ، يقال وحَّد (بتشديد الحاء) الشيء توحيداً إذا جعله واحداً ، كما يقال ثنّاه إذا جعله إثنين ، وثلّثه إذا جعله ثلاثة .

وتوحيد اللّٰه بالعظمة أي انفراده بها ، وفلان أوحد أهل زمانه أي لا نظير له .

المجرى الثاني في عرف أهل اللغة : وهو الخبر عن كون الشيء واحداً ، يقال : وحَّد اللّٰه إذاً أخبر عن كونه واحداً ، فقولنا : اللّٰه واحد ، لا إله إلاّ اللّٰه ، هذا كله توحيد .

المجرى الثالث في الاصطلاح : وهو في مصطلح المتكلمين العلم بأن اللّٰه تعالى لا ثاني له يشاركه في إلٰهيته واستحقاق العبودية ، ذلك أن من قال : إن مع اللّٰه إلٰهاً آخر ليس موحِّداً ، كما أن من قال إن غيره يستحق العبودية استحقاقه إياها ليس موحِّداً .

فالموحِّد من اجتمع له أمر ثبوتي وأمر سلبي ، الأمر الثبوتي : هو العلم بأن اللّٰه واحد ، والأمر السلبي هو العلم بأنه لا ثاني له يشاركه في الإلٰهية واستحقاق العبودية ، فيحصل من هذين الأمرين أن يكون معدوداً من جملة الموحدين[1] .

٢ ـ في بيان شرف هذا العلم وفضله على سائر العلوم :

الذي يدل على شرف علم التوحيد أمور عقلية وأخرى نقلية ، أما الأمور العقلية فهي خمسة :

أ ـ شرف العلم من شرف معلومه أو موضوعه : إن الغرض الأهم والمقصود الأعظم من علم الكلام[*] هو معرفة اللّٰه ومعرفة صفاته وكيفية أفعاله ، وإذا كان اللّٰه هو أجل الموجودات وأعلاها فيجب أن يكون العلم به أجل العلوم وأعلاها .

ب ـ علم يقيني : إن هذا العلم مؤلف من أمور ضرورية تأليفاً يعلم صحته

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية ، المجلد الأول ، صدر الكتاب ، ص ٧ .

(*) هكذا جعل مسمى التسميتين : التوحيد والكلام واحداً .

بالضرورة ، ويعلم لزوم المطلوب عنه بالضرورة ، وكل علم كانت براهينه على هذه الكيفية فلا شك في صحته وزيادة قوته على سائر العلوم .

جـ ـ في تحصيل هذا العلم إحراز السعادتين الدينية والدنيوية ، ذلك أن السعادة الدينية لا يمكن اكتسابها إلّا بالإيمان باللّه ورسوله (*) واليوم الآخر ، وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيلها إلّا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب ليستقيم قانون العالم وتنتظم أحواله ، وكل هذا لا يحصل إلّا باتقان هذا العلم .

د ـ حاجة سائر العلوم الدينية إليه مع استغنائه عنها : إن صحة هذه العلوم كلها متوقفة على هذا العلم ، لأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعاً قادراً حياً عالماً فكيف يمكن الخوض في العلوم الدينية كالتفسير والفقه والحديث ، وكيف يمكن للمفسر والفقيه والمحدث الشروع في علومهم ، جميع العلوم الدينية إذن تتوقف صحتها عليه ، وفي ذلك دلالة على نهاية شرفه .

هـ ـ شرف الشيء من خساسة ضده : الخطأ في هذا العلم كفر وبدعة ، وهما من أقبح الأشياء ، فيجب أن تكون إصابة الحق فيه من أجل الأشياء وأعظمها .

فثبت بهذه الوجوه الخمسة أن هذا العلم أجلّ العلوم وأعلاها وأشرفها وأسناها[1] .

وأما الأمور النقلية فهي خمسة :

أ ـ الآيات الدالة على إثبات التوحيد والآيات المشتملة على بيان الحكمة أشرف من الآيات الدالة على التشريع أو الأحكام ، فقد ورد في سورة الإخلاص وآية الكرسي وقوله : ﴿ **شهد اللّه أنه لا إله إلّا هو** ﴾[آل عمران: ١٨]، وقوله : ﴿ **آمن الرسول. .** ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٥] ، ما يدل على الوحدانية ما لم

(*) الإيمان بملائكته وكتبه يندرج تحت مبحث النبوات .

(١) المرجع السابق ، ص ٨ وانظر أيضاً للمؤلف : مشكاة الأنوار ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

يأت في فضل آية الدَّين (بفتح الدال ـ البقرة : ٢٨٢) وآيات المواريث (سورة النساء) والحيض (البقرة : ٢٢٢) وسائر الأحكام ، فإن الأنبياء ـ صلوات اللَّه عليهم وسلامه ـ وسائر أهل الصلاح والتقوى مواظبونَ على ذكر هذه الآيات في كثير من الأوقات وأدبار الصلوات دون غيرها من الآيات المشتملة على سائر الأحكـام ، وليس ذلك إلاّ لتضمنهـا إثبات التـوحيد ، وفي ذلـك دلالة على فضله .

ب ـ إن الآيات المشتملة على معرفة الأحكام الفقهية والتحليل والتحريم أقل من ستمائة آية ، وأما ما يدل على التوحيد وإثبات الحكمة والرد على عبدة الأوثان وإثبات الحشر والنشر وأحكام الآخرة فهي أكثر القرآن ، وهذا يدل على عظم الاعتناء به وفيه نهاية الشرف .

جـ ـ إن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وهو أعظم البشـر حقاً عنـد اللَّه تعالى وأعلاهم درجة عنده ـ ما كان همهم طول أعمارهم واشتغالهم طوال حياتهم إلاّ الجدال عن التوحيد ، وإبطال كل آلهة دون اللَّه وتقرير دلائل الحكمة وإثبات المعاد وفي ذلك دلالة ظاهرة على فضل التوحيد وشرفه .

د ـ أمر اللَّه تعالى بالنظر وبالتفكير في دلائل التوحيد وإثبات الصانع في آيات كثيرة كقوله تعالى : ﴿ **وقل انظروا ماذا في السمٰوات والأرض** ﴾ [يونس : ١٠١] ، وقوله تعالى : ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت** ﴾ [الغاشية : ١٧ ، ١٨] . وقوله تعالى : ﴿ **قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بـدأ الخلق ثم اللَّه ينشيء النشأة الآخـرة** ﴾ [العنكبـوت : ٢٠] ، ثم ذكـر المتفكرين في معرض المديح فقال : ﴿ . . **إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار** ﴾ [النور : ٤٤] ، وقوله : ﴿ **إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب** . . ﴾ [سورة ق : ٣٧] ، وقوله : ﴿ **لآيات لأولى الألباب** ﴾ [آل عمران : ١٩٠] ، وكل هـذا دلالة على فضل التوحيد وأهله .

هـ ـ إن اللَّه تعـالى قـد حكى سؤالهم لنبيـه عن أمـور كثيـرة كقـولـه : ﴿ **يسـألـونـك عن الأنفـال** ﴾ [الأنفـال : ١] ، وكقـولـه : ﴿ **ويسـألـونـك عن**

المحيض ﴾ [البقرة : ٢٢٢] ، وقوله : ﴿ يسألونك عن الأهلة ﴾ [البقرة : ١٨٩] ، وقوله : ﴿ ويسألونك عن ذي القرنين ﴾ [سورة الكهف : ٨٣] ، إلى غير ذلك من سؤالاتهم ، وذكر الجواب عن هذه الأشياء بقوله : «قل . . كذا» ، «قل . . كذا» إلّا في مسألة واحدة فإنه أجابها بذكر «الفاء» أي «فقل» وهي قوله : ﴿ ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً ﴾ [سورة طه : ١٠٥]ووجه الاستدلال بما ذكرناه أنه ذكر «فاء» التعقيب ها هنا دون غيرها من المسائل ، وما ذاك إلّا لأنه لا يجوز تأخير الجواب عنها لما كان متعلقاً بالتوحيد وإثبات الصانع(*) ، وهذا يؤكد شرفه وعلوه على غيره(**) .

٣ - في وجوب تحصيل علم الكلام

لما كان العلم باللّه تعالى واجباً ، ولا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي على الكمال إلّا بالخوض في هذا العلم وجب أن يكون تحصيل هذا العلم واجباً ، لأن ما لا يتأدى الواجب إلّا به فهو واجب ، إنه ما لم نثبت أن للعالم صانعاً حكيماً فلا معنى للشروع في شيء من العلوم الدينية كالتفسير والفقه والحديث .

وعلم الكلام فرض عين على كل الأعيان ، لأن على كل مكلف أن يعتقد اعتقاداً جلياً بالصانع وصفاته وحكمته وصدق رسله ، أما مقدار ما يتوجه وجوبه على المكلفين فهو هذا الاعتقاد الجملي ،أما ما وراء ذلك من تفاصيل المسائل

(*) الآية تشير إلى قدرة اللّه إذ الجبال مع رسوخها لا تعجز قدرة اللّه على نسفها يوم القيامة.

(**) تعقيب : كان الخوض في علم الكلام غير مستحب لدى كثير من الفقهاء إلى أن ألف أبو الحسن الأشعري كتابه «استحسان الخوض في علم الكلام» فأضحى العلم معترفاً به كأحد العلوم الدينية باستثناء موقف الحنابلة منه ، ثم وقف الغزالي منه موقفاً حذراً مشبهاً إياه بالدواء الذي ينتفع به المريض ولكنه يضر السليم ، لم يجرؤ عالم على أن يصف علم الكلام بأنه أشرف العلوم الدينية إلى أن جاء الرازي فساق نفس الأدلة التي أوردها من بعده يحيىٰ بن حمزة وإن كان الأخير قد أضاف أدلة النقل ، (راجع للرازي : نهاية العقول في دراية الأصول مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد ١ ، ٢) وراجع أيضاً كتابي .في علم الكلام جـ ٢ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

فإنه يتوجه وجوبه على العلماء[1] .

٤ ـ في أن تحصيله يتم بأدلة العقل والسمع معاً

الأدلة على نوعين : عقلية وسمعية ، ذلك أنه من الموضوعات ما يتعذر الاستدلال عليه إلّا من جهة العقل ، ومنها ما يستند إلى السمع ، كما أن منها ما يمكن تحصيله بأدلة العقل والسمع معاً ، فالعلم باللّه تعالى وكونه عالماً قادراً حكيماً ، والعلم بصدق صاحب الشريعة يستحيل حصوله من جهة السمع لأن صحة السمع متوقف على العلم بها .

ومن موضوعات علم الكلام ما لا يحكم العقل فيها بوجوب ولا قبح ، بل يجوز عقلاً حصولها أو عدم حصولها ، فلا طريق إلى العلم بها بالسمع كالعلم بأحكام الآخرة .

ومنها ما يمكن الاستدلال عليه بواسطة العقل والسمع معاً نحو مسألة الرؤية والوحدانية ، فإن العلم بهما لا يتوقف على العلم بصحة السمع ، لهذا شاع الاستدلال عليهما من جهتي السمع والعقل معاً[2] .

٥ ـ في وجوب تأويل دليل النقل حال تعارض ظاهره مع دليل العقل

ولو قدرنا أن الدليل العقلي على خلاف ما اشتهر به ظاهر الدليل النقلي فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل النقلي وتنزيله على مقتضى العقل ، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل فنحن بين أمرين : إما إن نكذب العقل ، وإما أن نؤول النقل ، ولا سبيل إلى تكذيب العقل ، لأن النقل لا يمكن إثباته إلّا بواسطة العقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع وحكمته ومعرفة النبوة لا يتم إلّا بالعقل ، فلو كذبنا العقل ورددناه لكان في الحقيقة رداً للنقل ، فتصحيح النقل برد العقل يتضمن إبطال النقل ، فلما بطل ذلك تعين علينا تأويل دليل النقل عند مخالفة دليل العقل .

---

(١) المرجع السابق ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ، مجلد ١ جـ١ ص ١٣ ، ١٤ .

١ ـ الجانب الإنشائي في آرائه الكلامية

الباب الأول

في الإلهيّات

الفصل الأول : في التوحيد

١ ـ في حدوث العالم ـ أدلة وجود اللّٰه ـ وحدانيته ـ وجوب معرفته .
٢ ـ في إثبات الصفات الإلٰهية : صفات الذات .
٣ ـ الصفات السلبية .

الفصل الثاني : في العدل

١ ـ في اللطف الإلٰهي .
٢ ـ في أن الإنسان محدث لأفعاله .
٣ ـ في الحسن والقبح العقليين .

ـ ١ ـ

في التوحيد

في حدوث العالم ـ أدلة وجود اللّه ـ وحدانيته ـ وجوب معرفته

١ ـ في حدوث العالم :

حقيقة الحدوث على وجهين :

الأول : أن يكون الشيء مسبوقاً بعدم ، فيكون وجوده بعد عدمه ، فإذا ثبت أن العالم سبقه عدم فهو حادث .

الثاني : أن يكون مسبوقاً بوجود غيره ، فكل ما سبقه غيره ، فوجوده لا محالة بعده، فيكون العالم حادثاً إذا كان اللّه تعالى متقدماً على وجود العالم بأوقات غير متناهية ، وذلك حتى تتسنى الإشارة إلى أن لا زمان أول للّه .

وأقسام التقدم خمسة :

١ ـ تقدم العلة على معلولها ، فالعلة لها رتبة التقدم .
٢ ـ تقدم الواحد على الإثنين ، فإن الوحدة متقدمة على الإثنينية .
٣ ـ التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ، والحر على العبد .
٤ ـ التقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم .
٥ ـ التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب .

والتقديم بما يجري مجرى الزمان كتقديم القديم تعالى على أول الحوادث ، وتقدم عدم الحوادث على وجودها .

فإذا قلنا : العالم محدث ، فهذا يعني قدم المسبوقية بالعدم ، أي أن

العالم يسبقه عدم لا زماني أو بالأحرى فترة غير مقدرة من زمان متوهم[1] .

٢ ـ من حدوث العالم إلى إثبات الصانع :

اللّه لا يعرف بداهة وإلاّ لما ألحد فيه الملحدون ، ولا يعرف بالخبر لأن الخبر يتعلق بما يستند إلى المشاهدة ، ولا يعرف بطريق الآحاد لأنها ليست طريقاً إلى العلم في أصول الاعتقاد ، كما أن قبول قول إنسان ليس أولى من قبول قول غيره .

فإذا بطل أن يكون الطريق إلى معرفة اللّه تعالى هو البداهة أو الحس أو الخبر أو الآحاد تعين النظر في البراهين الدالة على وجوده.

والأدلة على نوعين : سمعية وعقلية ، أما الأدلة السمعية على تعددها واختلاف أنواعها ، فلا سبيل إلى معرفة ذاته بشيء منها ، لأن صحة كل منها متوقف على معرفة اللّه تعالى ومعرفة حكمته .

وأما البراهين العقلية فالنظر فيها مقصور على ما يكون له تعلق بذاته، وهي على قسمين:

الأول : استدلال بالمؤثر على الأثر .

الثاني : استدلال بالأثر عل المؤثر ، وهذه بدورها على نوعين :

أ ـ تأثير على سبيل الإيجاب كتأثير الفلك على معلولاته ، وهذا في حقه محال ، لأن ذاته غير موجبة ، أي لا تصدر منه الأشياء على سبيل الإيجاب أو الضرورة كما تصدر أشعة الشمس عن قرص الشمس .

ب ـ تأثير على سبيل الاختيار ، وتلك الآثار على نوعين :

النوع الأول : جواهر وأعراض ، والأعراض بدورها على نوعين : أحدهما غير مقدور لنا كالروائح والألوان والطعوم والحياة والشهوة ، وثانيهما مقدور لنا كالحركة والاعتقاد والصوت .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل. . . المجلد الأول السفر الأول ص ٣٦ ـ ٣٧ .

وما كان مقدوراً لنا لا سبيل لنا إلى الاستدلال به على اللّٰه تعالى ، وإنما تكون الدلالة حيث يكون الأمر مختصاً بالوقوع من جهته ، فلما كانت الجواهر والأعراض غير مقدوره لنا فهي دالة عليه ، والجواهر أظهر من الأعراض فضلاً عن أن هذه الأخيرة لا تنفك عن الجواهر ، فإذا ثبت حدوث الجواهر ثبت حدوث الأعراض ، ومن ثم كان الاستدلال بحدوث الأجسام أول الأدلة وأولاها على الصانع .

النوع الثاني : حركة الفلك وجريان الشمس والقمر وحركة النجوم وهبوب الريح ، لما كانت هذه ليست مقدورة لنا فإنه يمكن الاستدلال بها عليه .

والأدلة على حدوث العالم كثيرة ، وهي في كيفية دلالتها على الحدوث على وجهين :

الأول : عام لجميع الأجسام ـ مفرداتها ومركباتها ـ وشامل لجميع متباينات أصنافها ومختلفات أنواعها ، وهذا كالدلائل المبنية على مقارنتها بالحوادث .

الوجه الثاني : خاص لبعض الأجسام : كالدلائل المأخوذة من السماوات على صفاتها وما عليها من عجائب الخلق من الحيوانات والنبات ، وما في البر والبحر ، والدلائل المأخوذة من الأمور الحاصلة بينهما كالسحاب المتبخر بين السماء والأرض ، ومجاري الريح والأمطار ، واختلاف الليل والنهار ، والشمس والقمر والنجوم إلى غير ذلك من عجائب الأفعال ، ونحن نختار الدلائل التي على الوجه الأول لاختصاصه بمباحث المتكلمين ، وهي في دلالتها على الحدوث على أوجه ثلاثة :

الأول : بطريقة التلازم .

الثاني : بطريقة التعاند والتقابل .

الثالث : بطريقة الإمكان .

الأول : أما طريقة التلازم فتقوم على القياس الشرطي المتصل :

إذا كانت الأجسام لا تنفك عن الأكوان(*) **وكانت الأكوان حادثة**
∴ الأجسام حادثة

ومع أن الأكوان مقارنة للأجسام فإنها غيرها ، ذلك أن معنى التحيز أو التحرك غير معنى الجسمية .

أما أن الأكوان حادثة فذلك لأنه يجوز عليها العدم ، والقديم لا يجوز عليه العدم(*) فيمتنع أن تكون الأكوان قديمة ، أما أن الأكوان يجوز عليها العدم فذلك لأنها تعلم بالضرورة أنه ما من جوهر حاصل في جهة إلّا ويجوز انتقاله عنها ، ولا ساكن إلّا ويجوز تحريكه ، ولا مجتمع إلّا ويجوز إفراقه ، ولا مفترق إلّا ويجوز اجتماعه .

وأما أن القديم لا يجوز عليه العدم فذلك لأنه لو كانت حقيقته قابلة للعدم لاستحال عليه القدم(**) .

أما الدليل على أن الأجسام لا تخلو من الأكوان فلأن الجسم متى كان موجوداً كان متحيزاً ، لأن فرض وجود جسم غير متحيز محال ، ومتى كان متحيزاً كان حاصلاً في جهة ، ولا نعني بالكون إلّا نفس هذا التحيز .

وإذا تقرر ثبوت هذه الأكوان وحدوثها وعدم انفكاك الأجسام عنها بطل القول بأن ليس للأكوان أو للأجسام بداية .

ولا شك أن كل واحد من الحوادث يحتاج إلى مؤثر ، ويستحيل أن يكون المؤثر موجباً ، وإلّا لكانت الأجسام كلها على حال واحدة ، ولما كان هناك اختصاص بجسم دون جسم ، أما إن كان المؤثر مختاراً فإنه يكون سابقاً على ما يؤثر فيه ليصح إخراجه من العدم إلى الوجود فإن كان سابقاً عليها لزم أن يكون لها بداية .

(*) مفهوم الأكوان : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .
(**) استحالة العدم على القديم مستندة إلى مسلمة : ما لا أول له لا آخر له .

النتيجة : لا يخلو الجسم من حوادث لها بداية(*) .

الثاني : طريقة التعاند والتقابل :

الجسم إما قديم أو محدث

ولكنه ليس قديماً

∴ فهو محدث

أما أنه ليس قديماً فلأنه لو كان قديماً لكان سابقاً على الحوادث سبقاً لا أول له وهذا محال ، لأن من حق القديم أن يسبق الحوادث سبقاً غير متناه .

الثالث : طريق الإمكان

ويتلخص هذا الدليل فيما يأتي :

العالم ممكن

الممكن حادث

∴ العالم حادث

أما أن العالم ممكن فذلك أن الكائنية - أي اقتران الجواهر والأجسام بالأكوان - أمر زائد على الجسم ، ولكنهما متلازمان لاحتياج كل منهما إلى الآخر ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً ، فثبت أن الأجسام كلها ممكنة ، واحتياج الأعراض إلى الجواهر والأجسام أولى ، فثبت أن العالم كله ممكن .

٣ - في إثبات الصانع :

الذين يثبتون الصانع فريقان :

الأول : يقول بدلالة الحادث على المحدث وهذا هو دليل الحدوث ، وخلاصته أن العالم محدَث، والمحدَث لا بد له من مؤثر أو محدِث، فالعالم له مؤثر أو محدِث.

(*) دليل التلازم يمكن أن يصاغ في صيغة قياس حملي على النحو الآتي :

كل ما ينفك عن الحوادث فهو حادث

الجسم لا ينفك عن الحوادث

∴ الجسم حادث

الثاني : يقول بدليل الإمكان ، وخلاصته العالم ممكن ولا بد للممكن من مرجح لوجوده على عدمه ، والعلم بضرورة وجود مرجح ضروري ، فالعالم له مرجح .

هذا وقد قدم أبو الحسين الخياط دليلاً ثالثاً هو أن الأجسام مشتركة في كونها أجراماً وأنها متحيزة، ثم افترقت في خواصها وحقائقها وأحوالها ، فبعضها أرض وبعضها سماء وبعضها هواء وبعضها ماء ، فليس يخلو افتراقها في حقائقها وخواصها أن يكون راجعاً إلى ذاتها أو لأمر خارج عن ذاتها ، ومحال أن يكون ذلك راجعاً إلى ذوات الأجسام وإلّا كانت كلها بصفة واحدة ، أما إن كان لأمر خارج عن ذاتها فلا بد لذلك من محدث مختار ، لأنه لو كان الإحداث بالإيجاب لكانت كلها على صفة واحدة فثبت أن افتراق الأجسام في خواصها وحقائقها إنما يرجع إلى محدث مختار[1] .

غير أن القول بأن للأجسام محدثاً مغاير للعلم بحدوثها ، ذلك أن مفهوم المحدث أن لوجوده بداية بينما قولنا أن للشيء محدثاً فمعناه حصوله من جهة غيره ، فالانتقال من القول أن الأجسام محدثة إلى القول بأن لها محدثاً يحتاج إلى نظر مستأنف ، ولو كان هذا الانتقال ضرورياً لما التبس حاله على العقلاء ، ومن ناحية أخرى فإن العلم بأن للأجسام محدثاً هو أول علم باللّه تعالى .

وإذا أوضحنا بالبراهين القاطعة أن للعالم صانعاً لا يلزمنا أن نقيم الدلالة على أنه موجود ، لأنه يستحيل القول بمؤثر غير موجود .

وقد اختلف الناس في إطلاق لفظ موجود على اللّه على أنحاء ثلاثة :

الأول : أن الوجود مقول بالاشتراك في الإسم دون الحقيقة على واجب الوجود وممكن الوجود هذا هو مذهب أبي الحسين والخوارزمي والأشعري ، لأن حقيقة الوجود قائمة في الموجودات جميعاً مع اختلاف ذواتها وحقائقها .

الثاني : أن الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الواجب والممكن وهذا

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل. . المجلد الأول ـ السفر الأول ص ٥٧ ـ ٥٨ .

هو مذهب أبي هاشم وأصحابه ، فإنهم ذهبوا إلى أن الوجود أمر زائد على ذات كل موجود سواء أكان وجوده واجباً أم ممكناً ، وأن الوجود حقيقة واحدة تشترك فيها جميع الموجودات .

الثالث : الوجود في حق واجب الوجود هو عين ذاته ، والوجود في حق ممكن الوجود أمر زائد على ذاته ، وهذا هو مذهب الفلاسفة .

والمختار عندنا هو القسم الأول وهو أن اشتراك الموجودات في نفس الوجود إنما هو اشتراك لفظي ، والحقائق في أنفسها مختلفة متباينة(*) .

٤ ـ في أن ذاته تعالى غير معلومة للبشر :

إن العلم بحقيقة ذاته وخصوصيتها غير حاصل للخلق ، ذلك أن العقول قاصرة عن معرفة ذاته ، إن المعلوم لنا منه أنه ذات موصوفة بصفات ثبوتية وسلبية وليس ذلك نفس حقيقة ذاته ولا خصوصيتها ، نعرف من صفاته الثبوتية القدرة والعلم والحياة وسائر الصفات ، ونعرف من صفاته السلبية أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وأنه ليس في محل ولا في جهة إلى غير ذلك من الصفات السلبية، غير أن هذه الأمور ليست بخصوصية ذاته ولا حقيقتها، إن ما قام عليه البرهان العقلي هو أن ذاته موصوفة بهذه الصفات ، أما خصوصية ذاته وحقيقتها فليس معلوماً لأحد .

إن التحقق من الشيء لا يكون إلاّ من طريقين ، أحدهما الإحساس

(*) لفظ الوجود ، وكذلك جميع الصفات المشتركة بين اللّه والإنسان كالعلم والقدرة والحياة وغيرها إنما هي مقول بالتشكيك لا بالتواطؤ تماماً كإطلاق صفة الجميل على الحسناء وقوام الغزال والبدر والورد واللحن الجميل دون أدنى مماثلة أو مشابهة بينها ، وهذا هو الرأي الأول الذي اختاره المؤلف ، وقد أخطأ أبو هاشم حين عد الوجود مقولاً بالتواطؤ على جميع الموجودات بدعوى أن الوجود حقيقة واحدة لأن هذا يلزم عنه التماثل أو التشابه أو الإشتراك بين الموجودات في بعض الصفات ، تماماً كالاشتراك بين الإنسان والأرنب والأنعام في كونها ثدييات ، ذلك أن «لفظ ثديي» مقول عليها جميعاً بالتواطؤ ، ولأبي سليمان السجستاني رأي لغوي وجيه إذ ذهب إلى أنه لا يصح إطلاق لفظ «موجود» على اللّه لأنه اسم مفعول بينما اللّه فاعل ، يدعم رأيه أن من أسماء اللّه الحسنى لفظ «واجد الوجود» وليس لفظ «موجود» .

بالحواس الخمس أو بالوجدان من النفس ، نحو علم الإنسان بأحوال نفسه من جوع ولذة وألم وفرح وخوف ، أما ما عدا ذلك فلا سبيل لنا إلى معرفته وإدراك حقيقته إلّا من حيث الإجمال نحو العلم بأن النار محرقة وأن الزجاج ينكسر بالحجر ، وهذه بدورها يمكن أن ترد إلى الإحساس أو الوجدان ، أما ما وراء الإحساس أو الوجدان أو الخبرة والتجربة اللتين تردان إلى الحس أو الوجدان فإنا لا نعلم حقيقته بأي حال .

وإذا كان يستحيل أن يكون اللّه مدركاً بشيء من الحواس الخمس أو أن نجد في أنفسنا شعوراً يعرفنا حقيقته ، فإنه يجب القطع أنّا لا نعلم كنه حقيقة ذاته .

وإذا كان الإنسان عاجزاً عن معرفة حقيقة نفسه ، ومن ثم اختلفت التعريفات فيه ، كذلك عجز الإنسان عن معرفة كنه العقل، فمن قائل إنه في الدماغ، ومن قائل إنه في القلب، ومن قائل إنه متحيّز، ومن قائل إنه غير متحيز إلى غير ذلك من الاضطراب الدال على نهاية العجز مع أن الإنسان أو العقل من أظهر الأشياء وأوضحها ، فكيف حالة فيمن هو أبعد عن إحاطة العقول وروابط التخيلات .

إن اللّه تعالى في ذاته غير متناه ، وصفاته غير متناهية ، أما العقل الإنساني فإنه متناه ، ولا سبيل إلى المتناهي للإحاطة بغير المتناهي .

وإلى عجز الإنسان عن الإحاطة بذات اللّه تشير عدة آيات كقوله تعالى : ﴿ **وما قدروا اللّه حق قدره** ﴾ وقد تكررت هذه الآية في ثلاث سور : [الأنعام : ٩١ - الحج : ٧٤ - الزمر : ٦٧] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ **ولا يحيطون به علماً** ﴾ [طه : ١١٠] ، فنفي سبحانه إحاطتهم بالعلم بحقيقة ذاته ، وكذلك قوله : ﴿ **ولا يحيطون بشيء من علمه** ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ، فإذا كانوا قد عجزوا عن الإحاطة بحقيقة علمه فهم عن الإحاطة بحقيقة العالم أعجز .

(*) في سورة الحج : ﴿ ما قدروا... بدون ﴾ (و) في لفظة ما .

وإذا كان الإنسان عاجزاً عن الإحاطة ببعض المخلوقات والوقوف على كنه حقائقها وتفاصيلها كالعلم بضياء الشمس ونور القمر وغيرها من المخلوقات ، وكانت هذه الأمور قد بلغت الغاية في الانكشاف والظهور ، ولا تعرف حقائقها إلّا على سبيل الإجمال ، فكيف حال من تقدس عن درك العقول والأنظار وعن تخيلات الظنون والأفكار .

وقد نسب إلى أبي هاشم القول بأن حقيقة ذاته معروفة لنا بدعوى أنّا مكلفون بالعلم بكون اللّه تعالى واحداً قادراً عالماً ، والعلم بهذه الأمور مسبوق بالعلم بحقيقة ذاته ، لأنا ما لم نعرف حقيقة ذاته فلا يمكن الحكم على هذه الذات بالقدرة والعلم والحياة وغير ذلك من الصفات ، فلو لم يكن لنا طريق إلى معرفة حقيقة ذاته لكان التكليف بكونه قادراً عالماً حياً محالاً ، وقد أجمعت الأمة على أن التكليف بالعلم بهذه الصفات في وسع الإنسان، والجواب : إنّا لا ننكر ورود التكليف بهذه الأمور ـ أعني أحديته وقدرته وعلمه وغير ذلك من الصفات ـ وإن العلم بهذه الصفات متوقف على وجود الذات ، ولكن الخلاف في نفس الإحاطة بالذات. والوقوف على كنه حقيقتها ، إنّا لا نعلم إلّا علماً جملياً بوجود مطلق الذات ، والتصور الجملي كاف في الحكم على الذات بما نعرفه من الأسماء والصفات[1](*) .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل. . . المجلد الأول ـ السفر الأول من ص ٦٥ ـ ٦٧ .

(*) وإذا كانت ذاته غير معلومة للبشر فإن لها خصوصية أرجعها ضرار بن عمرو إلى ماهية لا يعلمها إلا هو ، بينما ردها أبو علي الجبائي إلى وجوب اتصاف ذاته بالعلم والقدرة والحياة، أما أبو هاشم وأبو الحسين والمؤلف فقد رد هذه الخصوصية إلى حقيقة ذاته أي لتمايز ذاته عن سائر الذوات .

- ٢ -
في إثبات الصفات الإلهية : صفات الذات
كونه قادراً عليماً حياً ـ معنى كونه سميعاً بصيرا ـ بيان كونه مدركاً ـ ذاته موصوفة بالبقاء ـ لا ضد له

تمهيد :

يطلق لفظ الصفة وله مجار ثلاثة :

المجرى الأول:

في لسان أهل اللغة هو قول الواصف الدال على بعض أحوال الذات كقولنا طويل وقصير وأحمق وكريم .

المجرى الثاني :

في العرف هو ما يفيده قول الواصف وما يتضمنه قولنا طويل أو قصير .

المجرى الثالث:

في الاصطلاح: ذكر المتكلمون للصفة معنيين: عام وخاص، أما العام فهو كل أمر مضاف إلى الذات تابع لها داخل في العلم بها .

وأما الخاص فهي الخصوصية التي لا تستقل بنفسها ويكفي في معقولها مجرد الذات .

وتنقسم الصفات باعتبارها في أنفسها إلى سلبية وإيجابية : فالسلبية مثل قولنا إنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يشبه شيئاً من المحدثات ، والإيجابية على ضربين : ذاتية وفعلية ، :أما الذاتية فهي على ضربين : حقيقية وغير حقيقية ، أما الحقيقية فهي ما كانت ثابتة فيما لم يزل كالعلم والقدرة والحياة ، وأما غير الحقيقية فهي التي تطلق لاعتبار معنى سلبي يتضمنه لفظها الإيجابي ، كقولنا قديم بمعنى لا أول له ، وباق لنفي الفناء عنه ، وقيوم بمعنى قائم بذاته غير مفتقر إلى غيره .

وأما الفعلية فهي ما يتصف به سبحانه من صفات لأجل صدور الأفعال عنه نحو قولنا خالق ورازق وكريم.

وفي صلة الصفات بالذات أقوال أربعة :

الأول : إنها ليست مستقلة في الثبوت ولا في العلم بها وإنما هي الذات ، وهذا هو قول المعتزلة بعامة ونفاة الأحوال بخاصة .

الثاني : إنها مستندة في ثبوتها والعلم بها إلى أحوال وراء الذات ، وهذا ما اعتمده القائلون بالأحوال كأبي هاشم وقاضي القضاة من المعتزلة .

الثالث : إنها قائمة بالذات ولكنها ليست هي الذات ولا هي غيرها ، وهذا ما ذهب إليه الأشعرية كالباقلاني والرازي .

الرابع : إن هذه الأوصاف ليست ثبوتية وإلّا أدى هذا إلى الكثرة في ذاته ، والكثرة دالة على الإمكان ، وقد تقرر أنه واجب الوجود ، وهذا هو قول الفلاسفة .

في إثبات صفات الذات :

لم تخض الطبقة الأولى من الصحابة والتابعين في ذكر حقائق الصفات أو شرح أحوالها ، وإنما كان ذلك من المعتزلة ثم لحقهم الأشاعرة .

صفات الذات ثلاث : القادرية أو كونه تعالى قادراً ، العالمية أو كونه تعالى عالماً ، والحيية أو كونه تعالى حياً .

١ ـ في أنه تعالى قادر :

مفهوم القادر ـ كما عرضه أبو الحسين البصري ـ هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل عند انتفاء جميع الموانع وما لم يكن الفعل مستحيلاً في ذاته ، إنه سبحانه وتعالى قادر أزلاً مع تعذر وقوع الفعل منذ الأزل .

وقد ذهب علماء الإسلام إلى أن القادر لا بد أن يكون سابقاً على فعله متقدماً عليه تقدماً زمنياً ليصح تأثيره فيه وإخراجه من العدم إلى الوجود ، إذ لا تعقل القدرة على الفعل أو عدم الفعل إلّا مع السبق الزماني ، لا على نحو ما زعمه الفلاسفة من اقتران وجود العالم لوجود اللّه ، إذ يترتب على ذلك أن يكون الفعل الإلهي اضطرارياً لا اختيارياً ، ولو كان الفعل الإلهي واجباً لما

استحق منا الشكر والثناء لأن الملجأ أو المضطر إلى الفعل لا يمدح ولا يذم[1] .

ويلزم عن اعتبار القدرة من صفات الذات أحكام أربعة :

الحكم الأول : إن قادريته تعالى ثابتة أزلاً وأبداً ذلك أن قدرته هي ذاته ، وذاته ثابتة أزلاً وأبداً ، أما أن قدرته هي نفس ذاته فلأن ذاته تعالى كافية في اقتضاء صحة الفعل من غير أمر زائد وراء ذلك .

الحكم الثاني : إن تعلق قادريته بمقدوراتها تزول وتتغير ، أنه إذا كان اللّٰه سبحانه قادراً من الأزل إلى الأبد على إيجاد الجواهر فإنه بعد إيجادها لا يوصف بأنه قادر على إيجادها فهذا تحصيل حاصل ، فما أن يوجد الشيء وبقوله تعالى ﴿ كن ﴾ فقد انقطع التعلق وهذا ما نعنيه بالتغير .

ولا يقال إنه تعالى يبقى قادراً على إيجاد هذه الجواهر الموجودة على معنى أنه تعالى قادر على أن يعدمها ثم يوجدها مرة أخرى فيكون تعلق قادريته بالمقدور ثابتاً باقياً ، لأنا نقول هذه مغالطة ، لأن إيجادها ابتداء مغاير لإيجادها على طريق الإعادة (*).

الحكم الثالث : إنه نسبة جميع الممكنات أو المقدورات إلى القادر على سواء، وإنما يرد الأمر كله إلى قادريته ، لا تختص ذاته في ذلك بمقدور دون مقدور.

الحكم الرابع : إذا كانت قدرته تعالى لا تتناهى ، فلا يعني ذلك أن

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل المجلد الأول السفر الثاني ص ٢٦ .

(*) يبقى بعد ذلك القول بالخلق المستمر أي افتقار الموجودات دوماً إلى اللّٰه في حفظها وبقائها وترجيح وجودها على عدمها باعتبارها ممكنات ، ولكن المؤلف لم يتطرق إليه ، وهذا نتيجة اللبس اللازم عن إطلاق اسم «الصانع» على اللّٰه مع أنه ليس من أسمائه الحسنى ، فعلاقة الخالق بمخلوقاته ليست على نحو علاقة الصانع بصنعته تنقطع بمجرد صنعه إياها ، ولكنها مفتقرة دوماً إليه في استمرار وجودها وفي حفظها وفي كل أمر من أمور حياتها إن كانت من الأحياء ، وقد تنبه النظام إلى هذا المعنى في قوله بالخلق المستمر .

مقدوراته غير متناهية ، لأن المقدورات هي الموجودات ، ووجود ما لا يتناهى محال ، كما أن المحال غير مقدور ، فقولنا إنه يقدر على ما لا نهاية له إنما نعني به أنه ما من قدر من مقادير الأجناس ممكنة إلا ويقدر على إضافة، فلا يعني قولنا إنه يقدر على إيجاد ما لا نهاية له أن اللامتناهي موجود ، لأن كل ما هو موجود فهو متناه ، وإنما هو مثل قولنا : يقدر على إيجاد الضدين دون أن يقتضي ذلك الجمع بينهما .

ومقدوراته تعالى تتفاضل فيما بينها في قوتها وحصافتها وشدتها ، ولكن شيئاً من ذلك ليس أهون عليه ولا أصعب من خلق شيء آخر .

إن قدرة الإنسان منحصرة في أجناس مخصوصة لا يقدر على غيرها ، وجملتها من أفعال القلوب خمسة وهي الاعتقاد والإرادة والكراهة والظن والعلم ، ومن أفعال الجوارح خمسة وهي الأكوان والاعتمادات والتأليفات والأصوات والآلام ، يقدر الواحد منا على هذه الأجناس العشرة ولا يقدر على غيرها بخلاف قدرة اللّه تعالى فهي شاملة لجميع الممكنات ، وهذا هو ما نعنيه بعموم قدرته تعالى على جميع الممكنات ، إن الأجناس الممكنة على ضربين :

أحدهما: ما لا يدخل تحت قدرة العباد من الجواهر والأجسام وغيرهما من أنواع مقدوراته ، وثانيهما: ما يدخل تحت قدرة العباد ، ويقدر القديم تعالى على جنسه دون عينه ، لأن في القدرة على عينه تعلق قادرين بعين واحدة وهو محال(*) .

والذي يدل على قدرته تعالى على جنس كل واحد من مقدورات الإنسان العشرة ظاهر ، أما قدرته على الأكوان فما نعلمه من هبوب الريح وحركة السحاب وغيرهما ، وأما قدرته على الاعتماد في الجبال والصخور ، والثقل الحاصل في الأرض بأسرها ، وأما قدرته على التأليفات فما نعلمه من تأليف

(*) ليس محالاً وإنما تتلاشى قدرة العبد إلى جانب قدرة الرب تماماً كضوء الشمعة في وضح النهار والقياس مع الفارق .

السموات والأرض والحيوانات والنبات ، وأما قدرته على الأصوات فظاهر في الرعد واصطكاك الصخور وحفيف الأشجار ، وأما قدرته على الآلام فظاهر في الأمراض، وأما قدرته على أفعال القلوب من خلق الإعتقادات فنحو ما فعله في الإنسان من إيجاد العلوم الضرورية التي بها يكون الإنسان عاقلاً ، وأما قدرته تعالى على الإرادة والكراهة فلأن اللّٰه تعالى مريد بإرادة وكاره بكراهة ، وأما قدرته تعالى على إيجاد الظن فلأنه مضاد للعلم ، ومن حق من قدر على شيء أن يكون قادراً على ضده كما نعلم في الإرادة والكراهة ، وأما قدرته على النظر فلأنه مولد العلم ، والقادر على المسبب لا بد أن يكون قادراً على سببه ، وفي ذلك دلالة على أنه تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات .

والمتكلمون بصدد تعلق قدرة اللّٰه بمقدوراته على أربعة آراء :

الأول : رأي من ذهب إلى أن اللّٰه تعالى قادر على عين مقدور العبد ، وجوزوا وجود مقدور بين قادرين ، وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وأصحابهما .

الثاني : رأي من زعم أنه يستحيل أن يقدر اللّٰه على عين مقدور العبد وأوجبوا أن يكون قادراً على جنسه ، وهذا هو مذهب أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار ومن وافقهما .

الثالث : الذين زعموا أن في مقدور العبد ما لا يكون اللّٰه سبحانه قادراً(*) على عينه ولا على جنسه وفيه مذهبان :

أحدهما : مذهب النظام : فإنه زعم أن اللّٰه لا يوصف بالقدرة على الجهل والظلم والكذب وسائر القبائح أصلاً ، ويستحيل وجودها بقدرته .

ثانيهما : مذهب أبي القاسم الكعبي : فإنه زعم أن اللّٰه تعالى لا يقدر على أن يخلق فينا علماً ضرورياً مما علمناه اكتساباً .

هذه مذاهب المعتزلة في كيفية تعلق قدرة القديم تعالى بمقدور العباد .

(*) الأدق والأليق أن يقال : لا يوصف اللّٰه سبحانه بالقدرة بدلاً من : لا يقدر .

الرابع : الذين زعموا أن اللّه تعالى هو المؤثر في فعل العبد والمتولي إيجاده ، ولا أثر لقدرة العبد فيه ، وهؤلاء هم الأشعرية فإنهم زعموا أنه لا موجد لها إلاّ اللّه ، وأن إيجاد جميع الأشياء لا يتعلق إلاّ بقدرته .

هذه مذاهب أهل القبلة في تعلق قدرة اللّه تعالى بفعل العبد[1] .

٢ ـ في أنه تعالى عالم :

حقيقة العالم هو المختص بصفة ـ لكونه عليها ـ يصح منه إيجاد معلومه محكماً : إما محققاً وإما مقدّراً.

واللّه عالم لأنه فعل أفعالاً محكمة، وكل من فعل أفعالاً محكمة فهو عالم، إنه سبحانه قد خلق كل شيء بقدر وأوجد كل شيء لغاية، خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وغير ذلك مما ينفع الخلق ويفيد مقاصدهم، وكذلك القول في عجيب خلقه الإنسان، إن القادر على كل شيء لا بد وأن يكون متصوراً تحقيقه عالماً به قبل إيجاده.

وقد ذهب أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المعتزلة إلى أن حقيقة العالمية أن يكون على صفة مخصوصة(*) مع إضافة حكم إليها هو

---

(١) المرجع السابق : المجلد الأول السفر الثاني ص ٢٩ .

(*) يتعلق الأمر بنظرية الأحوال لأبي هاشم ، كان المعتزلة الأوائل كالعلاف والنظام وغيرهما قد ذهبوا إلى أن الصفات ليست أموراً زائدة على الذات وإنما هي الذات ، عارضهم مثبتو الصفات ومنهم الأشاعرة بالقول فكيف يمكن تمييز مفهوم العلم عن مفهوم القدرة ، هدف المعتزلة من ذلك معارضة التصور المسيحي القائل بتعدد الأقانيم ومغايرتها للجوهر الأمر الذي لزم عنه الاعتقاد بالتثليث ، هدف الأشاعرة تأكيد اختلاف مفهوم كل صفة عن الأخرى ، ذهب أبو علي الجبائي لتوضيح موقف أسلافه من المعتزلة إلى أنه ليست هناك صفات زائدة على الذات من علم أو قدرة أو حياة تقتضي كونه عالماً قديراً حياً لأن الصفات مجرد اعتبارات ذهنية بينما للذات وجود عيني ، ولكن هذا التوضيح لم يكن كافياً للرد على الصفاتية من الكلابية والأشعرية فذهب أبو هاشم إلى أن للّه صفات معلومة وراء كونه ذاتاً موجودة سماها بالأحوال ، لا تدرك الصفات حيالها ـ أي منفردة ـ وإنما تعرف بالإضافة إلى الذات، فتعريف الأحوال أنها كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود العيني ، إنها غير موجودة في عالم الأعيان كما أنها غير معدومة لأنها اعتبارات في الأذهان ، ولكن تمييز أبي هاشم بين الذات والصفات أثار عليه =

المعلوم فبصدد تعلق علمه بذاته هناك اتجاهات أربعة :

الأول: المعتزلة الأوائل - كواصل والعلاف والنظام - والمتأخرون كأبي الحسين البصري والخوارزمي : العلم ليس صفة زائدة على الذات .

الثاني : أبو هاشم وأصحابه : للعلم اعتبار ذهني بينما للذات وجود عيني ، ومن ثم فإن وراء الذات حالاً هي العلم ، لا تدرك على حيالها وإنما مضافة إلى ذاته .

الثالث : الأشاعرة : ليس العلم عين الذات ولا غير الذات لأن مفهوم العلم غير مفهوم الذات .

الرابع : الفلاسفة : واجب الوجود علم وعالم ومعلوم ومجرد علمه بذاته كاف لصدور العقل الأول عنه ، فخلطوا بذلك بين العلم والوجود .

والعلم صفة ثابتة لذاته أزلاً وأبداً ، وقد اتفق أهل القبلة على أن اللّه تعالى عالم أزلاً بالموجودات كلّها ، وحكي أصحاب المقالات عن شذوذ من أهل القبلة كالجهمية وهشام بن الحكم أنه تعالى يعلم الأشياء بعد وجودها(*) ، ولا يحتج بذلك أنه لو علمها قبل وجودها لكانت الأشياء ذواتاً محققة حال عدمها ، لأنا لا نقول إن المعدوم ذات حال عدمه ، كما لا نقول إن تجدد المعلوم حال انتقاله من معدوم إلى موجود يقتضي تجدد العلم بدعوى أن العلم بالموجود مخالف للعلم بالمعدوم ، لأن هذا التجدد في المعلوم دون العالم(**) .

وعلمه تعالى متعلق بجميع المعلومات كلياتها وجزيئاتها ، محيط بحقائقها

= بعض المعتزلة ومنهم أبوه فضلاً عن بعض الزيدية ومنهم يحيىٰ بن حمزة غير أنه قربه إلى بعض الأشاعرة الذين وافقوه .

(*) مقالات الإسلاميين جـ ٤ ص ١٦٢ ، الفصل جـ٢ ص ١٢٧ ، نهاية الأقدام ص ٢١٥ .

(**) لا يصح قياس الغائب على الشاهد ، إن علم الإنسان بالأشياء قبل وجودها إن وجد - ظني - ونعني بذلك علوم المستقبل المتعلقة بالإنسانيات ، أما علمه بها بعد تحققها فيقيني بينما العلم الإلهي بصدد اختلاف أحوال الزمان (ماض وحاضر ومستقبل) على سواء .

على كل وجه يصح أن تكون معلومة عليه : ﴿ **لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض** ﴾ [سورة سبأ : ٣]بخلاف قول الفلاسفة إنه لا يعلم الجزيئات بدعوى اقتضاء ذلك الكثرة في ذاته سواء من زعم منهم أنه لا يعلم إلاّ ذاته أو من زعم أن علمه مقصور على العقل الأول الصادر عن ذاته ، أو من زعم أنه يعلم المعلوم بعلم كلي .

إن نسبة ذاته إلى جميع المعلومات على سواء ، فلا اختصاص لذاته بمعلوم دون معلوم[1] .

٣ ـ في كونه تعالى حياً :

مفهوم الحياة إن وصف به تعالى هو المتميز تميزاً به يصح أن يعلم وأن يقدر ، فإن ثبت أنه تعالى قادر عالم فذلك يقتضي أن يكون حياً .

وقد ذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أن صفة الحياة في حق اللّٰه تعالى حالة زائدة على كونه قادراً عالماً وأنها المقتضية لهاتين الصفتين شاهداً وغائباً ، وزعم أنها متماثلة في الذات على معنى أن حقيقتها واحدة[*] .

والرأي عندنا أن تميز صفة الحياة في حقّه عن سائر الأحياء إنما يرجع إلى تميز خصوصية ذاته من غير أمر زائد على الذات .

٤ ـ في بيان كونه تعالى سميعاً بصيراً :

اتفق أهل القبلة على كونه سميعاً بصيراً لورود النص بذلك ولكنهم اختلفوا في المراد بالسمع والبصر .

ذهب أبو هاشم إلى أن وصفنا للّٰه بأنه سميع بصير يعني أنه حي لا آفة به من غير أمر زائد على الحياة .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤١ .

(*) سبقت الإشارة إلى أن الصفات المشتركة بين اللّٰه والإنسان إنما هي مقول بالتشكيك لا بالتواطؤ فلا مماثلة بين صفة الحياة إن أطلقت على اللّٰه وبينها إن أطلقت على الإنسان ومن ثم فقد أخطأ أبو هاشم وأصاب المؤلف حين أرجع التمايز إلى اختلاف الذات الإلٰهية عن سائر الذوات .

وذهب أبو علي والقاضي عبد الجبار وأبو القاسم البلخي ومعتزلة بغداد إلى أن وصفنا للّه بأنه سميع بصير هو أنه عالم ، ذلك أن أكثر ما يعلمه الواحد منا إنما يتم من جهة حاستي السمع والبصر فضلاً عن أنه بفضل هاتين الحاستين أمكن الدلالة على إثبات الصانع والنبوة.

واللّه سميع بصير على المجاز من غير إثبات جارحة يستفيد العلم بها ، ومن ثم فإن المراد بالسمع والبصر هو العلم من غير أمر زائد .

أما الأشعرية فقد ذهبت إلى أن السمع والبصر حالتان زائدتان على كونه تعالى حياً ، ذلك أن الحي في الشاهد يصح اتصافه بالسمع والبصر كما يصح نفيهما عنه أو عدمهما منه ، وبطل أن يتصف اللّه بضديهما، فثبت حصول السمع والبصر أمر زائد على كونه حياً .

والرد عليهم بأنه لا وجه لقياس الغائب على الشاهد ، ذلك أن اللّه يتصف بحياة قديمة بينما يتصف المحدث بحياة محدثة ، وتجوز الآفة على الواحد منا وليس كذلك سبحانه لأنه ليس بذي آلة ولا جارحة .

والمختار عندنا أن كونه تعالى سميعاً بصيراً ليس وصفاً زائداً على كونه حياً ، إذ معنى أنه سميع بصير أنه حي ليس بذي آفة ولا يفيد معنى زائداً على كونه مدركاً .

ولو كان كونه سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه حياً لأمكن تصور ثبوت أحدهما مع عدم الآخر ، فلما عرفنا استحالة انفصال أحدهما عن الآخر علمنا أن معقول أحدهما هو معقول الآخر ، فثبت ما قلناه إن حقيقة كونه تعالى سميعاً بصيراً هو كونه حياً من غير أمر زائد عليه(*) .

(*) السمع والبصر يستندان إلى الحياة وليس العكس ومن ثم فإنهما أمران زائدان عليها ، هذا وقد أخطأ بعض المتكلمين ومنهم المؤلف حين يقصرون الحياة على الحيوان لأن النبات حي ، فكل ما يتغذى وينمو ويتكاثر فهو حي ، هذا في الشاهد ، ومن ثم فليس كل حي يسمع ويبصر ، ومرة أخرى إطلاق لفظ الحياة على اللّه وعلى سائر الأحياء مقول بالتشكيك .

٥ ـ في بيان كونه تعالى مدركاً للمدركات :

يتميز الإدراك عن العلم ، إن الإنسان قد يعلم ما لا يدرك كالعلم بالأمور الغائبة والمعدومة ، وقد يدرك ما لا يعلم كإدراك النائم لدغ البرغوث الذي نغص عليه نومه أو الأصوات التي بحضرته وهو نائم دون أن يعرف أصحابها ، وقد يدرك الشيء صغيراً ويعلم من حاله أنه كبير ، فحقيقة الإدراك مغايرة لحقيقة العلم ، ذلك أن الإدراك إنما يكون عند وجود المدركات وليس العلم كذلك .

وإدراك الإنسان متعلق بحواسه الخمس وما يجده في نفسه من لذة أو ألم ، من شهوة أو نفور ، من إرادة أو كراهة ، أما إدراكه تعالى فمتعلق بالسمع والبصر والإرادة والكراهة ، وهو سبحانه يدرك بدون حواس ، وإنما يلزم إدراكه عن كونه حياً .

وإن تعلق السمع والبصر بالعلم فاللّه سميع بصير ، أما أن تعلق بالإدراك حال وجود المدركات فهو سامع مبصر ، يدل عليه قوله تعالى : ﴿ **إنني معكما أسمع وأرى** ﴾ [سورة طه : ٤٦] ، وقوله : ﴿ **قد سمع اللّه قول التي تجادلك في زوجها. . .** ﴾ [سورة المجادلة : ١] ، وقوله : ﴿ **. . . وهو يدرك الأبصار** ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] .

وقد ذهب أبو القاسم الكعبي والبغداديون من المعتزلة إلى نفي المدركية كمعنى متمايز عن العلم ، والرد : إنه تعالى عالم أزلاً ، ولكنه غير مدرك أزلاً ، فبطل أن يكون الإدراك عين ذاته كالعلم ، وإلّا اقتضى ذلك وجود المدرَك (بفتح الراء) أزلاً ، وقالوا بقدم الإدراك وإلّا كان متجدداً بتجدد المدركات ، أما علمه الأزلي فلا يقتضي ذلك.

والرد: الإدراك أمر زائد على ذاته وليس كذلك العلم، ولا يلزم عن تجدد الإدراك التغير في ذاته.

واعترض الكعبي أنه لو كان تعالى مدركاً لما ندركه نحن بالحواس لكان مدركاً للطعوم والروائح ولوجب أن يوصف بكونه ذائقاً شاماً وأن يكون متألماً ملتذاً.

والجواب: ليس الذائق أو الشام اسماً لمن يدرك الطعوم والروائح، وإنما لمن يستعمل حاستي الذوق والشم لإدراك الطعوم والروائح، ولما استحال عليه الحواس فإنه لا يوصف بكونه ذائقاً أو شاماً أو ملتذاً أو متألماً(*) .

٦ ـ في أن ذاته تعالى موصوفة بالبقاء :

اتفق أهل القبلة على وصف اللّه تعالى بأنه باق ثم اختلفوا في المراد من هذا الوصف .

الذي عليه المعتزلة وبعض الأشعرية إلى أنه لا معنى لوصفه تعالى بأنه باق إلّا أنه مستمر الوجود من غير أمر زائد على هذا، وذهب أكثر الأشعرية والكعبي من المعتزلة إلى أن معنى وصفنا للّه تعالى أنه باق هو أن له حالة زائدة على وجوده هو كونه مستمر الوجود باقياً فهو سبحانه باق ببقاء .

ولا بد من تحقيق النزاع :

ذهب المعتزلة إلى أنه لا يمكن الفصل بين الوجود واستمرار الوجود أو البقاء، إن الاستمرار ليس صفة ثبوتية فهي وإن كانت إيجابية لفظاً إلّا أنها سلبية المعنى، ولو كان البقاء أو الاستمرار في الوجود صفة ثبوتية زائدة على الوجود لكان استمرار العدم صفة ثبوتية زائدة على العدم حال كون العالم معدوماً حتى وقت إحداثه ولا يصح قياس الغائب على الشاهد، إذ الإنسان مفتقر إلى اللّه لا في مجرد خلقه وإيجاده وإنما في حفظه ودوام وجوده ما دام حياً وهو ما اصطلح على تسميته بالخلق المستمر، ولكن اللّه سبحانه لا يفتقر إلى مؤثر لدوام

(*) اتخذ يحيىٰ بن حمزة ومن سبقه من معتزلة البصرة كأبي هاشم وأبي الحسين موقفاً وسطاً بين القائلين بأن اللّه يوصف بأنه سميع بصير مجازاً وأنهما ـ أي السمع والبصر ـ بمعنى العلم ولا تفيدان معنى زائد عليه، وبين الأشاعرة الذين اثبتوا السمع والبصر حقيقة وبمعنى زائد على العلم، فاللّه سميع بسمع بصير ببصر وهو سميع بصير أزلاً إذ هما من صفات الذات، وقد نشأ موقف المؤلف ومن سبقه إليه من تفرقة لغوية بين سميع بصير وبين سامع ومبصر فلو أمكن تأويل سميع بصير بمعنى عليم فإن الأمر يختلف بصدد كونه سامعاً مبصراً للمسموعات والمرئيات حال وقوعهما، ومن ثم فإن القول بكونه مدركاً بمعنى زائد عن كونه عالماً معلل بكونه حياً .

وجوده ، وإنما حقيقة البقاء في حقه أنه أبدى لا آخر له كما أنه أزلي الوجود بمعنى لا أول له .

أما الأشعرية فقد ذهبوا إلى أن البقاء معنى زائد على الوجود وأن المؤثر في الوجود من أجل استمراره هو البقاء وإلّا كان مفهوم البقاء هو نفس مفهوم الحياة أو الوجود ، فلما تبين أن المفهومين مختلفان فقد وجب أن يكون المؤثر في الوجود من أجل استمراره معنى آخر هو البقاء ، إذ البقاء صفة زائدة على الوجود هي المؤثرة في استمراره ، تماماً كما أن صفات الذات ليست هي عين الذات ، وكما لا يفهم من مجرد الذات كونه عالماً قادراً حياً لا يفهم من مجرد الوجود معنى البقاء .

والمختار عندنا أن البقاء أو استمرار الوجود ليس حالة زائدة على الوجود في كل الأوقات دون افتقار إلى علة أو مؤثر(*) .

٧ - في أنه تعالى لا ضد له :

إن المتضادات تندرج تحت جنس واحد مشترك فيه اشتراك السواد والبياض في اللونية ، فلو كان لسبحانه ضد لكان مشاركاً له في جنسه مخالفاً له في فصله ، والله سبحانه لا يندرج مع سائر الموجودات تحت جنس لمخالفة ذاته لسائر الذوات بخصوصية تنفرد بها[١] .

(*) جانب الأشاعرة الصواب في قياسهم البقاء على صفات الذات الإيجابية لفظاً ومعنى ، هذا والبقاء والفناء لفظان متضايفان وليسا مجرد ضدين ، فكما أنه لا معنى للفناء إلا انقطاع الوجود أو العدم فإنه لا معنى للبقاء إلا استمرار الوجود ، وإن افتقر الفناء إلى مؤثر أو علة بصدد المحدثات فإنه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد ، إذ لا يفتقر البقاء من أجل استمرار الوجود بالنسبة لله إلى علة ، ومن جهة أخرى فإن هذه المشكلة مقصورة على المتكلمين لأن الفلاسفة إذ وصفوا الله بأنه واجب الوجود - أي إفتراض عدم وجوده يلزم عنه محال - فإن الحديث عن البقاء كمعنى زائد على وجوب الوجود يعد لغواً .

(١) المرجع السابق : المجلد الأول السفر الثاني ص ٥٨ .

- ٣ -
صفات الفعل

في الإرادة والكراهة ـ معنى كونه متكلماً ـ وصادقاً .

١ - في الإرادة والكراهة :

لا خلاف بين أهل القبلة على أن اللّه يريد ويكره ، وإنما الخلاف في حقيقة كل منهما .

أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الإرادة جنس زائد على العلم شاهداً وغائباً ، وإلى هذا ذهب محققو الأشعرية كالجويني والغزالي والرازي فضلاً عن الكلابية والنجارية ، بينما ذهب العلاف والنظام والجاحظ والكعبي والخوارزمي إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة إلاّ مجرد الداعي والصارف في الشاهد ، أما في حق اللّه تعالى فليس إلاّ علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة فيريد ويكره بهذا المعنى ، وإن أراد الواحد منا أو كره فذلك قائم على علم أو ظن أو اعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة أو حصول نفع أو دفع ضرر ، وذهب أبو الحسين البصري إلى أن الإرادة أو الكراهة أمر زائد على العلم أو الظن أو الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة في الشاهد ، أما في الغائب فليس إلاّ مجرد الداعي وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة .

أما المثبتون للإرادة جنساً زائداً على العلم شاهداً وغائباً فقد ذهبوا إلى أن اللّه تعالى آمر ناه ، وكل آمر ناه فهو مريد لما أمر غير مريد لما نهى عنه ، إنه إذا أمر اللّه بشيء فإنه يستحيل أن يكون المؤثر في ذلك أمر آخر سوى الإرادة ، هذا ما قاله أبو هاشم الجبائي .

إن أفعال اللّه تعالى مختصة بالوجود في وقت دون وقت ، فضلاً عن وقوع أفعاله على وجوه مختلفة ، ويمكن وقوع أفعاله في غير تلك الأوقات وعلى غير تلك الوجوه ، فاختصاصها بوقت معين وعلى وجه معين يستدعي مرجحاً ومخصصاً وليس ذلك سوى الإرادة .

والقول في الكراهة كالقول في الإرادة ، فإذا تساوت الأوقات وتنوعت الوجوه فإن صرفها عن تلك الأوقات والوجوه إلاّ ما شاءه لا يرجع إلاّ إلى الكراهة .

أما المثبتون للداعي أمراً زائداً على الإرادة مثل الخوارزمي ، فقد ذهب إلى أن وقوع الفعل على وجه المصلحة في ذلك الوقت وعلى ذلك الوجه دون سائر الأوقات والوجوه هو المقصود بالداعي .

وذهب أبو هاشم إلى أن المؤثر في الإرادة حال موجودة لا في محل ، بينما هما في الإنسان محلها القلب[1] .

هذا فيما يتعلق بإرادته لما يكون من الكائنات كإيجاد العالم في وقت دون وقت ، ولذا لقد اتفق أهل القبلة على أن اللّٰه تعالى مريد لجميع أفعاله ، ولكنهم اختلفوا في إرادته لأفعال غيره ، فذهب أهل العدل من الزيدية والمعتزلة إلى أنه تعالى مريد للطاعات من أفعاله ما حدث منها وما لم يحدث ، وأنه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث منها وما لم يحدث ، بينما ذهبت فرق المجبرة من الأشعرية والنجارية إلى أن اللّٰه تعالى مريد لجميع الكائنات طاعة كانت أو معصية ، وأنه لا شيء يقع إلاّ وهو متعلق بقدرته وإرادته بما في ذلك الفواحش والمعاصي ، وأنه لا يريد ما لم يحدث طاعة كانت أو معصية[*] .

أما أدلتنا على أنه تعالى مريد للطاعات كاره للمعاصى فكما يلي :

١ ـ إنه تعالى آمر بالطاعات ، والآمر بشيء لا بد أن يكون مريداً له ، إن الآمر طالب لوقوع شيء والطالب لا بد له من مطلوب ، ويستحيل طلب شيء مع عدم إرادته له ، فيلزم أن تكون إرادة المأمورية أصلاً في معقول حقيقة الأمر .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل . . المجلد الأول السفر الثاني ص ٧٨ ـ ٧٩ .

(*) لتفاصيل أوفى عن موضوع الإرادة ومختلف الآراء فيها يرجع إلى كتاب الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢٥٨ وما بعدها .

إن الأنبياء وصالحي المؤمنين موصوفون بالطاعة ، والمطيع هو من فعل ما أراده المطاع ، فيجب أن تكون الطاعات مرادة للّه.

٢ ـ وهو تعالى ناه عن جميع المعاصي ، والناهي عن شيء كاره له ، فالمعاصي كلها مكروهة للّه ، وذلك كقوله : ﴿ **ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن** ﴾ [الأنعام : ١٥١] ، وقوله : ﴿ **ولا تقربوا الزنا** . . ﴾ [الإسراء : ٣٢] ، وصيغة الكراهة قد تقع نهياً وقد تقع وعيداً .

وليس من داع يدعوه تعالى إلى فعل القبيح أو الأمر به ، لأنه لا داعي في حقه سوى العلم ، إذ يستحيل في حقه الظن أو الاعتقاد ، ولا يكون العلم داعياً إلّا إذا كان متعلقاً بنفع أو ضرر ، فلا داعي يدعوه إلى فعل القبح أو إرادته .

ولو أراد اللّه الفسق والكفر لكان الكفار والفساق مطيعين للّه . وإرادة القبيح قبح ، والقبح من اللّه محال ، إن فعل القبيح أو إرادته نقص ، والنقص في حقه محال .

ولو كان اللّه مريداً لجميع الكائنات حسنها وقبحها لبطل الأمر والنهي والمدح والذم .

ولا عجب أن يصدر هذا القول من المجبرة ، وإنما العجب أن يقول به بعض أهل الكياسة من الأشعرية ، على أن ذلك يجرنا إلى الحديث عن أفعال العباد والاستطاعة والإرادة وغير ذلك من مسائل العدل ولها مقام آخر[١].

٢ ـ معنى كونه تعالى متكلماً :

حقيقة الكلام حسب ما ذكره أبو الحسين البصرى أنه المنتظم من حروف مسموعة متميزة المواضع ، متواضع عليها ، على التوالي ، من شخص واحد ، قادر على الكلام .

أما قولنا (حروف مسموعة) ، فلأن الحرف الواحد لا يعد كلاماً ، وإنما

(١) المرجع السابق ص ٨٢ .

أقل الكلام حرفان : ظاهراً مثل يد ـ دم أو مقدراً مثل «ق» فإن أصلها «قاف» وقولنا مسموعة فلتمييزه عن حروف الكتابة لأن الاعتبار في الكلام هو النطق دون الكتابة التي لا تعد من جملة الكلام ، وقولنا (متميزة المواضع) لتمييز الكلام عن أصوات كثيرة لا تعد كلاماً، وقولنا (متواضع عليها) لأن ما لم يتواضع عليه الناس من ألفاظ لا يعد كلاماً ، وقولنا (على التوالي) يخبر عن تخلل الأوقات عند النطق بالحروف ، فلا يعد كلاماً من يقول (زيد) ثم يسكت ساعة ليقول (إنسان)، إذ يشترط في الكلام الانتظام والتوالي ، أما قولنا (من شخص واحد) فلأنه إذا نطق شخص بكلمة وآخر بأخرى وهكذا فإنه لا يعد كلاماً .

فإذا اجتمعت هذه الشروط عدت كلاماً .

هل يعد اللفظ الواحد مثل قولنا (رجل ـ فرس) كلاماً؟ ذهب المتكلمون والأصوليون إلى أن الكلمة المفردة تعد من جملة الكلام ، بينما ذهب النحاة إلى أن الكلمة المفردة مثل (زيد ـ عمرو ـ رجل ـ فرس) لا يعد من جملة الكلام ، وإنما الكلام هو الجملة المركبة نحو قولنا (زيد قائم) لأنه إنما يكون الكلام بنسبة أو إسناد أحدهما إلى الآخر أما اللفظ المفرد فليس بكلام .

والمختار عندنا ما ذهب إليه الأصوليون والمتكلمون لأنه ليس مرادنا من الكلام مفهوم أهل اللغة(*) .

وقد أجمع المسلمون على وصف اللّٰه تعالى بكونه متكلماً ، ومعنى كونه متكلماً عند المعتزلة أنه خلق الحروف والأصوات في جسم (**) من غير أمر زائد على ذلك.

وأما الأشعرية فقد ذهبوا إلى أن الكلام يطلق على أمرين : أحدهما المعنى

(*) والمناطقة ينحازون في هذا الموضوع إلى اللغويين لأن وحدة التفكير لدى الإنسان هي القضية لا اللفظ .

(**) ذلك أنه حين كلم اللّٰه موسى سمع الأخير كلام اللّٰه من تجاه شجرة: ﴿ **فلما أتاها نودي من شاطيء الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا اللّٰه رب العالمين** ﴾ [سورة القصص : ٣٠] .

النفسي القائم بذات اللّه والمتعلق بعلمه ، وثانيهما : الحروف المسموعة المتعلقة بهذه المعاني ، فكلام اللّه عندهم له حقيقة مغايرة للحروف والأصوات ، ومعنى كونه متكلماً هو اختصاصه بهذه الصفة ، فالكلام عندهم كالقدرة والعلم من صفات الذات ، وقد اختلفوا بعد ذلك في حقيقة الكلام : هل هو على حقيقة واحدة أم أنه يقبل التعدد بتعدد وجوه الكلام ، فالذي عليه المحققون منهم أن كلام اللّه تعالى على حقيقة واحدة لا يدخلها التعدد البتة ، وأما كونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً وغير ذلك من وجوه الكلام فهي أمور إضافية متعلقة بالموجه إليه الخطاب ، إنه كالعلم بالاضافة إلى متعلقاته .

وقد حكى الأسفراييني عن بعض قدامى الأشعرية أن كلام اللّه متعدد في نفسه إلى أمور خمسة : الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ، على أن أغلب الأشعرية قائلون بأن كلام اللّه على حقيقة واحدة غير متعددة(*) .

ولا نزاع بين المعتزلة والأشعرية في كونه متكلماً بمعنى إيجاده الحروف والاصوات في جسم(**) ، غير أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أنه لا بد أن يكون الكلام على نحو يخالف كلام البشر ، ولا يكون مقدوراً لهم كأن يوجد في الحصى والشجر ، أو أن يخبر النبي الصادق عن كونه من جهة اللّه تعالى بدلالة سمعية .

وذهب محققو الأشعرية إلى أن كلام اللّه صفة مغايرة للحروف والأصوات قائمة بذاته مثله كمثل سائر صفات الذات .

(*) يتفق أبو الحسن الأشعري مع ابن كلاب على أن كلام اللّه الأزلي على صفة واحدة وإن تعددت متعلقاته ، غير أن ابن كلاب قد ذهب إلى كون كلام اللّه أمراً أو نهياً أو خيراً لا يكون إلا عند وجود المخاطبين ، أما الأشعري فذهب إلى أنه على صفة واحدة حتى وإن توجه إلى مخاطبين محدثين .

(**) غير أن الأشعرية وإن أقرُّوا بأن موسىٰ سمع كلام اللّه من تجاه شجرة فذلك ليس عندهم شرطاً لسماع كلام اللّه وإلا نسب كلام اللّه ـ في زعمهم إلى الشجرة ، أما المعتزلة فينكرون إمكان أن يأتي الكلام من اللّه مباشرة لما في ذلك من دلالة على جهة وإلى اقتضاء وصف الصوت بأوصاف حسية .

والرد إلى أنه لا طريق عقلي إلى إثبات كونه متكلماً بكلام قديم فانتفى بذلك الدليل العقلي(*) ، ولا دليل شرعي أيضاً ، وإنما تدل الادلة الشرعية على حدوثه كقوله تعالى : ﴿ **فأجره حتى يسمع كلام اللّه** ﴾ [التوبة : ٦] وقوله : ﴿ **وكلم اللّه موسى تكليما** ﴾ ، وهذا يحمل على ما يتبادر إلى الافهام وما تعرف عليه أهل اللغة ، وهو أن معنى أن اللّه كلّم موسى أنه فعل الكلام المكون من حروف وأصوات لا غير(١) .

إن في القرآن الكريم أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً وقصصاً عن أقوام سابقين ، ويستحيل أن يكون هذا حديثاً أزلياً ، والقول بقدم كلام اللّه إنما يعني القول بقدم الأصوات والحروف التي هي حقيقة الكلام ، وهذا باطل إذ يستحيل حصول الأصوات في الأزل ، كما يستحيل حصول كلام في الأزل دون أصوات أو حروف .

وقد ذهب الرازي إلى أنه من المتفق عليه أن اللّه آمر ناه مخبر ، فإن كان أمره ونهيه وخبره عبارة عن مجرد هذه الألفاظ فهذا باطل ، وإن كان لمعانٍ وراء هذه الصيغ اللفظية فإن هذه المعاني ليست أموراً وصفية ولكنها حقائق ثابتة لا تختلف باختلاف المواصفات ، كما أنها ليست هي العلم ، لأن ما فيه الأمر والنهي والخبر مخالفاً لماهية العلم ، فثبت أن أمره تعالى ونهيه وخبره صفات حقيقة قائمة بذاته مغايرة لعلمه، وأن الألفاظ الواردة في الكتب المنزلة على اختلافها واختلاف عباراتها دالة عليها.

والرد : ليس متفقاً عليه ما ذهبتم إليه أن الأمر والنهي والخبر إنما يفيد أن هناك معاني وراء هذه الصيغ اللفظية تسمى بالكلام النفسي قائم بذاته تعالى ، ذلك أن حقيقة الأمر هي قولنا إفعل مع إرادة وقوع الفعل ، وحقيقة النهي هي قولنا : لا تفعل وما في معناها مع كراهة المنهي عنه ، والخبر هو تقرير وقوع

(*) دليل الأشاعرة العقلي هو قياسهم الكلام على سائر صفات الذات من حيث وجوب اتصاف اللّه بها واستحالة اتصافه باضدادها ، وضد الكلام هو البكم أو الخرس ، غير أن رد المعتزلة أن عدم الكلام ليس هو بالضرورة الخرس وإنما السكوت أو الصمت.

(١) المرجع السابق ص ٩٠.

شيء كقولنا : فعل زيد كذا أو ما في معناها ، إنه متى علمنا هذه الأمور علمنا حقائق الأمر والنهي والخبر ، ومتى لم نعلمها لم نعلم حقائقها من غير أمر زائد عليها ، إن حقيقة الأمر والنهي والخبر هي مجرد هذه الصيغ مع الإرادة والكراهة .

أما قوله إن وراء صيغ الأمر والنهي والخبر أموراً ثابتة لا تختلف باختلاف المواصفات ، وإن معاني هذه الصيغ حقائق عقلية ثابتة لا تختلف باختلاف اللغات ، فالرد أن مدلولات الصيغ والألفاظ في الأمر والنهي والخبر وغيرها من سائر الحقائق كالإنسان والفرس والجسم والعرض ، سواء أكان لها وجود في الخارج أم لا وجود لها إنما هي أمور ذهنية متعلقها العقل وليست من الكلام في شيء .

إن كنتم تقصدون بالكلام النفسي العلم بالحقائق الذهنية فإن الخلاف لفظي ، أما أن يكون ثمة كلام نفسي قائم بذات اللّٰه فذلك يلزم عنه أن يكون وراء قولنا (الفرس والإنسان) وسائر الألفاظ أمور نفسية قائمة فينا .

وقالوا إن الإنسان يجد في نفسه شيئاً زائداً على مجرد إرادته الكلام ، وذلك ما نعنيه بالكلام النفسي .

والرد : أن ما يجده الإنسان في نفسه قبل التكلم أو إيجاده الكلام هو العلم بما فيه الكلام وحقيقته ، وكيفية إيجاد الألفاظ وترتيبها ، ولو كانت هناك أمور نفسية وراء الكلام أو الكتابة لكان هذا يعني أنه قبل أن يعرف الإنسان الكتابة كانت هناك كتابة نفسية .

وقالوا : ألا يحدث أن يقول القائل : في نفسي كلام لا أستطيع أن أعبر عنه .

والجواب : إن مثل هذه العبارات من دواعي الخبط وجوالب الزلل ، لأن الحقائق إنما تثبت بالأدلة والبراهين لا بكلام العوام .

وقالوا : لو لم يكن القديم متكلماً أزلاً لوجب أن يكون أخرس أو ساكتاً

وهذا محال إذ لا بد أن يكون متكلماً بكلام غير هذه الحروف والأصوات لاستحالة حصولها في الأزل ، وهذا ما نعنيه بالكلام النفسي .

الرد : لا تلازم بين هاتين الصفتين ، إذ لا يلزم عن عدم الكلام الخرس أو السكوت، فما الذي يمنع من خلوه تعالى أزلاً من هاتين الحالتين ؟ فلا يكون متكلماً ولا ساكتاً فضلاً عن استحالة كونه أخرس ، إذ لا يصح قياس الغائب على الشاهد فضلاً عن أنّا لا نعني بكونه تعالى ليس متكلماً أزلاً إلّا أنه لم يكن فاعلاً الكلام دون أن يعني ذلك سكوتاً ولا خرساً[1](*) .

ولا خلاف بيننا وبين محققي الأشعرية في حدوث الألفاظ المكونة من الحروف والأصوات ، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في اعتبارهم الكلام من صفات الذات كالعلم والقدرة والحياة ، أما حقيقة الخلاف فبيننا وبين شذوذ من الحنابلة والحشوية، إذ زعموا أن هذا القرآن المتلو في المحاريب المكتوب في المصاحف قديم مع اللّه ، وهو جهل منهم بحقيقة القدم والحدوث فضلاً عن إفادته النقص في حقّه تعالى، لأن الكلام إذا لم يفد فائدة من أجلها خرج الكلام بها كان عبثاً ، وفائدة الكلام إما أن ترجع إلى المتكلم نفسه نحو التعبد وقراءة القرآن أو الغناء ليطرب نفسه أو للتكرار ليعتاد الحفظ ـ واللّه منزه عن هذه الوجوه الثلاثة المتعلقة بالحديث مع النفس ـ وإما أن يكون الكلام خطاباً موجهاً إلى الغير ليفهم مراده من أمر ونهي وخبر ، ولم يكن في الأزل مخاطبون إليهم يتوجه الكلام ، ومن ثم فإن القول بقدم الكلام عبث تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً .

والكلام يستحق النسخ ، والنسخ في حق كلام قديم مجال ، ذلك أن

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢.

(*) المشكلة في حقيقتها لغوية بأكثر منها كلامية، وهي هل يمكن تصور فصل المعنى عن اللفظ أم أنه لا معنى دون لفظ وأن اللفظ ليس مجرد قالب للمعنى وإنما متحد به لا ينفك عنه ، فلا فكر بدون لغة ، والإنسان كائن مفكر بمعنى أنه كائن لغوي ، ومن ثم فإن تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق إنما جاء معبراً عن أنه كائن مفكر ومعبر عن فكره بالنطق أو الكلام ، أما حجة الرأي اللغوي الآخر فيستند أساساً إلى تعدد اللغات حيث الدلالة واحدة ولكن المدلول متعدد .

النسخ يفيد إحدى معان ثلاثة : رفع الحكم أو إزالة مثل الحكم أو انتهاء مدة العبارة ، وكل هذه المعاني مستحيلة على القديم لأنها جميعاً تقتضي مخاطبين مأمورين ومنهيين.

إن حقيقة كلام اللّه المنزل على رسله على اختلاف كتبه من التوراة والزبور والإنجيل والقرآن مركبة من حروف وأصوات ، وهي كلها موصوفة بكونها مخلوقة ، إما على معنى أنها مقدرة وفق المصالح جارية بمقتضى الحكمة ، وإما على معنى أن اللّه أوجدها وجعلها سبباً في معرفة المصالح الدينية .

وقد منع بعض السلف وتابعهم بعض المعتزلة وصف كلام اللّه بأنه مخلوق لما في اللفظ من إيهام بالكذب والافتراء لا لمنع أنه محدث .

والكلام يجوز عليه العدم ، والقديم لا يجوز عليه العدم .

ولا يعقل الكلام إلّا مع ترتيبه وتقديم بعضه على بعض كقولنا (الحمد للّه رب العالمين) فإن الهمزة متقدمة على اللام واللام متقدمة على الحاء وهكذا ، ولا يفهم الكلام إلّا على هذا النحو ، وما سبقه غيره فهو محدث ، لأن القديم لا يسبقه غيره .

والقرآن حروف وأصوات وهو في نفسه سور وآيات وله نصف وربع ، وكل هذه من صفات الحوادث .

وكلام اللّه المتلو مجموعة أصوات ، والصوت عرض ، إذ الحركة من الأعراض سواء أكانت حركة اعتماد ـ كما ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة ـ أم حركات متولدة كما ذهب إلى ذلك آخرون ، والعرض لا يبقى ، فالأصوات إذن غير باقية ، وإنما ينتقي الصوت لذاته إذ لا يحتاج في عدمه إلى مؤثر ولا إلى طروء ضد عليه كالألوان والطعوم .

وإذا كان كلام اللّه أصواتاً ، والصوت عرض ، والعرض لا يبقى ـ يوافقنا على ذلك خصومنا من الأشعرية ـ فإن الفناء من صفات المحدثات ، ومن ثم استحال أن يوصف الكلام بالقدم .

والله صادق في كلامه، وقد ردّ المعتزلة كونه صادقاً إلى قاعدة الحكمة، ذلك أن الكذب قبيح والله لا يفعل القبح ، ومفهوم الصدق هو مطابقة كلامه لما كان وما هو كائن وما سيكون ، فكيف يكون صدقه قديماً ـ لو كان كلامه قديماً ـ مع مطابقته لكائنات محدثة ؟ .

وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى صادق بصدق قديم ولما كان الكلام عندهم قديماً كان صدقه قديماً ، ومفهوم الصدق عندهم هو مطابقة الكلام النفسي القديم لعلمه القديم وقالوا : إن معرفتنا بأن الله صادق لأن الرسول أخبر بذلك ـ وفقاً لقاعدة الحسن والقبح الشرعيين ـ وهذا دور ، إذ صدق الرسول متوقف على معرفتنا بصدق الله، ومعرفتنا بصدق الله متوقفة على قول الرسول بصدقه .

أما الأدلة السمعية على حدوث القرآن فقوله تعالى : ﴿ **والله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثانى** ﴾ [الزمر : ٢٣] ، فوصفه تعالى بخمس من صفات المحدثات ، وصفه بأنه منزل والمنزل محدث لأنه حصل بعد أن لم يكن ، ووصفه بأنه «أحسن» والحسن من صفات المحدثات ، ووصفه بأنه «كتاب» والكتاب والكتابة والمكتوب من سمات المحدث ، ووصفه بأنه متشابه ، والقديم لا يشبه غيره ، وأخيراً وصفه بأنه «مثانى» أي يثنى ويكرر معانيه ، هذه صفات للقرآن لا يتصف بها ما هو قديم .

وقوله : ﴿ **ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث** ﴾ [الأنبياء : ٢] ، فوصفه الله بالحدوث .

وروى أبو الحسين البصري من حديث رسول الله : (ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من سورة البقرة ، وأعظم منها آية الكرسي)[1] .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : المرجع السابق من ص ٨٧ ـ ٩٨ .

- ٤ -

الصفات السلبية

تنزيه ذاته عن مشابهة الأجسام والأعراض - اللّٰه ليس جوهراً - استحالة الجهة عليه - استحالة كونه تعالى محلاً للحوادث - استحالة الحلول على ذاته - تنزيهه عن الحاجة - استحالة رؤيته .

الأحكام المضافة إلى ذاته منقسمة إلى ثبوتية وسلبية ، والثبوتية بدورها منقسمة إلى صفات ذات وصفات فعل .

أما الصفات السلبية أو بالأحرى التي لا يصح نسبتها إليه فمنها :

١ - في تنزيه ذاته عن مشابهة الأجسام والأعراض :

ذهب المعتزلة والأشاعرة والمرجئة إلى أن اللّٰه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه شيء من توابع الأجسام والأعراض من حركة أو سكون أو انتقال أو حلول ، وليس له شبيه .

أما المشبهة فهم مراتب أربع :

الأولى: ما ذهب إليه أكثر الحشوية ومقاتل بن سليمان وداود الجواربي إلى أن اللّٰه تعالى جسم وأنه لحم ودم وله جوارح من يد ورجل ورأس ولسان ، وزعم الجواربي(*) أنه أجوف من فمه إلى صدره مصمت فيما عدا ذلك.

الثانية : هشام بن الحكم ومن تابعه من الشيعة : إنه جسم ذو أبعاد وأنه تعالى سبعة أشبار من شبر نفسه ، هذا ما حكاه عنه النظام .

الثالثة : بعض الحنابلة : إنه في مكان دون مكان - في السماء دون الأرض ، وأنه يجوز عليه النزول والانتقال ، وزعم ابن كلاب أنه فوق العرش فوقية مكانية .

الرابعة : الكرامية : جسم لا كالأجسام ، ليس طويلاً ولا عريضاً ، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الانتقال في الأماكن، وإنما يسمونه جسماً

(*) من مجسمة الشعية - راجع عنه مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ١٥٣ .

بمعنى أنه مستقل بذاته(*) .

والرد على هذه الفرق أنه لو كان جسماً لكان مماثلاً للأجسام، والمعقول من الجسم أنه جرم محدث يشغل الجهة والحيز، ولو كان جسماً لكان مركباً، لأن حقيقة الجسم هو الطويل العريض العميق، ولوكانت حقيقته مركبة لافتقر إلى من ركبها وينشئها فيكون وجوده ممكناً لا واجباً ، لأن مفهوم الممكن هو المفتقر إلى غيره .

٢ ـ في استحالة الأعضاء عليه :

ذهبت المجسمة والحشوية إلى أن للّه تعالى أعضاء هي أجسام نحو اليد والوجه والعين والساق ، وزعمت الكلابية والأشعرية إلى أن ما في القرآن من اليد والوجه والعين صفات للّه تعالى قديمة قائمة بذاتها ويسمونها الصفات الخبرية بمعنى أنه دل عليها الخبر ، وزعمت الكرامية أن ما ورد في القرآن من أعضاء لا يعرف معناها ولا يمكن الاطلاع عليه ، وإنما العلم بحقائقها موكول إلى اللّه استأثر بعمله .

والرد عليهم : إن بطلان القول بالأعضاء لازم عن بطلان القول بالجسمية ، لأن الأعضاء هي أبعاض الأجسام ، ولو كانت له سبحانه أعضاء لكان مركباً لا واحداً من كل وجه ، وإن اثبتوا الأعضاء بدعوى أنه ورد بها شرع فعليهم أن يثبتوا سائر الأعضاء كالظهر والبطن والرأس والفم ، وإلاّ فكيف يثبتون وجهاً دون رأس أو جنباً دون ظهر وبطن ، وعليهم أن يثبتوا أيدي كثيرة على جنب واحد ، وعليهم أن يقولوا بوجه من غير أنف ولا حاجب ولا جبهة(**)، هكذا لم تر العيون أقبح ولا أسمج من هذه الصورة .

(*) مفهوم الجسم ما يصح فيه التزايد فيقال : الفيل أجسم من الجمل أي زائد عليه في الجسمية ، ويقال خطب جسيم أي بلغ مبلغاً عظيماً في الزيادة فاللفظ موضوع لما يصح التزايد فيه ، والزيادة والنقصان من صفات المحدثات ، ولا يصح إطلاقه بمعنى القائم بذاته لأن هذه تفيد معنى سلبياً ، وهو غير المفتقر إلى غيره بينما مفهوم الجسمية إيجابي .

(**) ورد في القرآن الوجه دون الرأس ﴿ **إنما نطعمكم لوجه اللّه** ﴾ كما ورد الجنب دون الظهر والبطن ﴿ **أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب اللّه** . . ﴾ إلخ ، والنتيجة التي ألزمها =

والرد على الكلابية والأشعرية الزاعمين بأن هذه صفات قديمة قائمة بذات اللّه نقول :

١ ـ إن القول بأن اليد أو الوجه أو العين أو الساق صفة لم يشهد بذلك عقل ولا تدل عليه حقيقة اللغة ولا مجازها وإنما هي أعضاء(*).

ولم لا تثبتون للّه تعالى «جداً» في قوله تعالى : ﴿ **وأنه تعالى جد ربنا** ﴾ [سورة الجن : ٢] ، ولم رجعتم إلى التأويل مقرين بأن المقصود بها عظمة ربنا(**) .

ونقول للكلابية : لم توقفتم وامتنعتم عن تأويل اليد والوجه والعين ، ألم يرد في اللغة استعمال الفصحاء لليد بمعنى النعمة أو القدرة وللعين بمعنى الحفظ

= المؤلف عن إثبات الجوارح ـ ولا أقول الصفات لأنها ليست صفات ـ هي ما دعت فخر الدين الرازي إلى التخلي عن موقف الأشاعرة الأوائل من مثبتي الصفات فضلاً عما يلزم من إثبات الجوارح من حيرة : هل نثبت له يداً واحدة أم يدين أم أيدي كثيرة ، لأن كلا منهما قد وردت فيه آية ، وهل نثبت له عيناً واحدة أم عيوناً كثيرة بينما لم ترد آية تثبت عينين بصيغة المثنى ؟ وهل نثبت أيدي كثيرة على جنب واحد ؟ ثم انتهى إلى القول : ما أقبح هذه الصورة (راجع : الرازي . أساس التقديس . .) .

(*) ولقد لجأ مثبتو الجوارح إلى التمويه اللغوي بالأدعاء بأن الجوارح صفات وذلك معارض لأبسط قواعد اللغة فالوجه ليس صفة وإنما الصفة هي (وجيه) والنفس ليست صفة وإنما الصفة هي (نفيس) ، وليست اليد والوجه والعين والساق إلا جوارح ، وإنما أطلقوا على أنفسهم مثبتي الصفات الخبرية حتى يتهم خصومهم من مؤولة هذه الجوارح بأنهم منكرون معطلون لصفات اللّه .

(**) ولو كانت هذه الجوارح صفات كما زعم مثبتو الجوارح ـ ولا أقول الصفات ـ من الكلابية وأوائل الأشعرية وفريقاً من مذهب السلف ـ وهم يعدون أسماء اللّه وصفاته توقيفية لوجب أن يكون من بين اسماء اللّه الحسنى : ذو الوجه ـ ذو الساق ـ ذو اليد ـ ذو الأيدي ، ولكنهم يتناقضون بين اعتبارهم الأعضاء أو الجوارح صفات وبين قولهم إن صفات اللّه توقيفية ، وهل كان لداود أكثر من يدين في قوله تعالى : ﴿ **واذكر عبدنا داود ذا الأيد. . .** ﴾ [سورة ص : ١٧] ، فإن أجازوا القول إنه كناية عن القوة فلم لا يجيزون ذلك بالنسبة للّه والقرآن يفسر بعضه بعضاً ، ومن ناحية أخرى إنهم يقرون في أن وجه الإعجاز في القرآن إنه في القمة العليا من البلاغة ثم ينكرون بعد ذلك ضروب المجاز الذي يعد أهم أبواب البلاغة .

أو الرعاية ، أليس استعمال الفصحاء من العرب لهذه الألفاظ على سبيل المجاز شائع .

ولا يقال: إن ذلك جائز لنا غير جائز في كلام اللّٰه، لأنّا نقول: إن القرآن قد أُنزل عربياً، وبلسان عربي مبين وفقاً لما يعرفه العرب من وجوه البيان.

٣ ـ في استحالة توابع الجسمية والعرضية عليه :

لا يصح إطلاق لفظ (الجوهر) عليه من جهة اللغة ومن جهة الاصطلاح ، لأن لفظ الجوهر موضوع على ما يكون أصلاً للشيء ، كما يقال : جوهر الثوب جيد ، واللّٰه هو الأصل في إيجاد الأشياء وإبداعها ، ومن ثم فإن لفظ الجوهر يوهم معنى فاسداً ، وما كان كذلك لا يجوز في حقه.

أما من جهة الاصطلاح فإن اللفظ موضوع في لسانهم على ما هو متحيز ، وهذا في حقه محال ، وإطلاق النصارى اسم الجوهر عليه لفظي لأن اللّٰه عندهم غير متحيز وإنما يقصدون من اللفظ أنه قائم بذاته .

التحيز أصل في معقول حقيقة الجوهر وجزء من معناه ، والمتحيز يشغل الجهة وهذا باطل ، والجوهر لا ينقسم ، والذي لا ينقسم ينقص عن موضع قدم النملة آلاف المرات ، ويستحيل أن يكون موجد السماوات والأرض كذلك .

٤ ـ في استحالة الجهة عليه :

ذهبت المعتزلة والزيدية إلى أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان ، أما القائلون بالجهة فمنهم من قال إنه في جهة دون أخرى وفي مكان دون مكان ، وذهب بعضهم إلى أنه فوق العرش ، كما ذهب آخرون إلى أنه في جهة فوق لا بمعنى أنه شاغل لجهة فوق ، أو أنه مماس العرش أو أن بينه وبين العرش بعداً متناهياً ، وهذه مقالة الكرامية .

والمختار عندنا هو استحالة الجهة عليه ، وذلك مبني على استحالة الجسمية ، إن حصول الشيء في جهة إما أن يكون على سبيل الاستقلال وهذا

هو الجوهر ، وإما على جهة التبعية وذلك هو العرض أو الحلول ، واللَّه ليس جسماً ولا جوهراً ولا عرضاً حتى يكون متحيزاً أو في جهة .

٥ ـ في استحالة الحلول على ذاته :

ذهب أبو الحسين البصري إلى أن الحلول في مكان أو في جسم يقتضي إما قدم الجسم أو المكان وهذا باطل ، وإما أن يكون سبحانه حادثاً وهذا محال.

ولو كانت ذاته حالة في محل لكان مفتقراً إلى المحل محتاجاً إلى غيره وهذا باطل ، أما الخوارزمي فقد ذهب إلى أنه لا طريق إلى العلم بذلك لا بالبداهة ولا بالاستدلال العقلي ولا بالدليل السمعي ، فالقول بأن روح اللَّه قد حل في شخص ما أو أن فلاناً تجسيد لروح اللَّه أو علمه ليست قضية بديهية ولا هي قضية استدلالية كما لم يرد السمع بشيء من ذلك ومن ثم فقد وجب نفي الحلول عليه[١] .

٦ ـ في الرد على شبهات المجسمة والمشبهة ومثبتي الأعضاء :

سبقت الإشارة إلى أنه لا يصح أن يوصف اللَّه بأنه جسم ، لأن مفهوم الجسم هو ما يصح فيه التزايد ، كأن يقال الفيل أجسم من الجمل أي زائد عليه في الجسمية ، والتزايد والنقصان من صفات الحوادث فهو على اللَّه محال .

ولا يصح أن يقال إن مقصود الجسم هو القائم بذاته لأنه مفهوم القائم بذاته سلبي بينما مفهوم الجسمية إيجابي ، فضلاً عن أن القائم بذاته هو مفهوم الجوهر الجسم، وقد سبقت الإشارة إلى تعذّر إطلاق لفظ الجوهر عليه.

ولا يصح أن يقال جسم لا كالأجسام قياساً على القول شيء لا كالأشياء لأن قولنا جسم يفيد فائدة واحدة وهو ذهابه في الجهات أو امتداده فيها ، فإذا قلنا لا كالأجسام فإن المعنى متناقض كأننا نقول : ذاهب في الجهات وليس ذاهباً فيها . ولا يقاس ذلك على قولنا : شيء لا كالأشياء ، لأن لفظ شيء يفيد

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

فائدتين إحداهما عامة والأخرى خاصة ، أما العامة فهو كونـه يصح أن يعلم ويخبر به ، والخاصة هو كونه حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق ، فإذا قلنا إنه تعالى (شيء) فمعناه أنه يصح أن يعلم ويخبر به وعنه ، فإذا قلنـا لا كالأشياء أي ليس مماثلاً لشيء من الحقائق أو الذوات الأخرى بل إنه متميز في ذاته عنها فلا يكون قولنا لا كالأشياء مناقضاً لوصفنا للّه أنه شيء ، كذلك إذا قلنا حي لا كالأحياء أو قادر لا كالقادرين(*) .

ومن أجل إثبات الجسمية للّه ذهب هشام بن الحكم إلى القول بأن كل موجود فهو جسم ، ولما كان اللّه موجوداً فهو جسم .

والجواب : لم زعمتم أنه ليس في الوجود إلّا ما هو جسم ، فإن قالوا ليس في الشاهد إلّا هذا ، فالرد إن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وإن قالوا : لا يمكن تصور إلّا هذا ، قلنا : لم أنكرتم إثبات حقيقة مخالفة للأجسام والأعراض .

أما مثبتو الجهة للّه سواء أقالوا إنه في السماء أم أنه على العرش ، فقد ذهبوا إلى القول لا نعقل موجوداً ليس في العالم ولا خارجه ، ولا في جهة فوق ولا أسفل ولا يمين ولا شمال ، ولا قدام ولا خلف ، وقالوا إن إنكار الجهة يقتضي إنكار الذات .

(*) سبقت الإشارة إلى أن للمسألة جانباً منطقياً : فلفظ موجود أو شيء أو قادر أو عالم أو حي مقول بالتشكيك حين يطلق على اللّه وعلى الإنسان بمعنى أنه لا يفيد أدنى مماثلة أو مشابهة بينهما كقولنا جميل على الوردة وعلى البدر وعلى الحسناء وعلى قوام الغزال وعلى اللوحة الفنية أو المقطوعة الموسيقية ، ومـن ثم يصح القول موجود لا كالموجودين ، شيء لا كالأشياء ، قادر لا كالقادرين. . . إلخ .

أما لفظ الجسم وكل لواحق الجسمية كاليد أو العين أو الوجه فإنه مقول بالتواطؤ ويفيد المشابهة بين ما صدقاته كقولنا ثديي حين يطلق على الإنسان والأرنب والبقرة ، ومن ثم لا معنى للقول : جسم لا كالأجسام أو له يد لا كالأيدي أو وجه لا كالوجوه لإفادتها التناقض من جهة ولأنها لا تنفي المشابهة من جهة أخرى ومن ثم فلن يعد منزهاً للّه من أثبت له عضواً أو جارحة حتى وإن أضاف . لا كالأيدي أو كالوجوه أو قال بلا تشبيه ولا تخييل ولا تمثيل فضلاً عن أن الإدعاء بأنها صفات مجرد تحايل لا تقبله اللغة .

والرد هو أن الحصول في الجهة إنما هو وصف عارض للذات ، ونفي الجهة إنما هو نفي حكم عارض تابع للذات ، فلا يقتضي نفي الجهة نفياً للذات ، وإنما الجهة من توابع ولواحق الجسمية لأن من مفاهيم الجسم ما يشغل حيزاً من المكان ، ومن ثم فإن إنكار الجسمية عليه تعالى يقتضي نفي الجهة عنه[1] .

٧ ـ في تنزيه ذاته عن الحاجة :

لا خلاف بين أهل القبلة في تنزيه ذاته عن الحاجة ، إن قصد بذلك أنه تعالى غني في ذاته عن المنافع وتوابعها أو عن دفع المضار ومتعلقاتها ، ولكن الأمر يحتاج إلى مزيد بيان لأن بعض الفرق مع تسليمها أنه غني عن العالمين فإنها تقول بافتقاره إلى الحيّز أو المكان .

إن مفهوم «الغني» في لسان أهل اللغة هو الذي ليس بمحتاج ، وينقسم إلى من كان غنياً على الإطلاق وإلى من يكون غنياً عن شيء دون غيره ، واللّٰه تعالى هو الغني على الإطلاق ، على أنه لا يصح أن يقال إنه ما دامت الحاجة مستحيلة في حقه فوصفه تعالى بكونه غنياً لا معنى له تماماً كما لا معنى لوصف الجماد أو الميت بأنه لا يحتاج إلى شيء ، لأن صفة «الغني» إنما تلحق من كان حياً ومن ثم لا يوصف الجماد أو الميت بالغني .

هذه هي المرتبة الأولى من مراتب «الغني» في اصطلاح المتكلمين ، إنه الغني المطلق بذاته عن كل ما سواه.

أما المرتبة الثانية فهو أنه غني في صفاته لذاته، وفي رأي مخالفينا كالقائلين بالأحوال[*] أو المعاني [**] ، إنه يستحقها لمعان قديمة قائمة بذاته .

وذهب الجهم بن صفوان وهشام بن الحكم إلى أنه تعالى عالم بعلم

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٦ ، ص ١٠٧ .

(*) يعني أبا هاشم الجبائي .

(**) يعني معمر بن عباد.

محدث، والرد لو كان عالماً بالموجودات بعد وجودها لافتقر علمه إلى حصولها، وبذلك لا يكون غنياً ، وإذا كان سبحانه قد أوجد المحدثات وفق علمه فكيف يتوقف علمه على وجودها ، ولو كان عالماً بعلم محدث ـ أي يتوقف علمه على حصول الأشياء بينما أوجدها سبحانه وفق علمه الأزلي ـ لكان هذا هو الدور: يتوقف علمه بالأشياء على حصولها ، ويتوقف إيجاده لها على علمه بها .

المرتبة الثالثة : إنه تعالى غني في ذاته عن المكان والجهة ، والمعتمد في ذلك إبطال كونه جسماً أو متصفاً بأي صفة من لواحق الأجسام كالتحيز أو الجهة .

المرتبة الرابعة : لا تجوز عليه الحاجة إلى المنافع ولا إلى دفع المضار ، ذلك أن جواز الحاجة إلى المنافع أو دفع المضار يقتضي كونه ملتذاً آلماً ، واللذة والألم عليه محال ، أما وجه الحاجة إلى تحصيل منفعة أو دفع مضرة فلأن المنفعة تجلب لذة كما أن المضرة تجلب ألماً ، وكما لا تجوز عليه اللذة أو الألم فكذلك لا تجوز عليه الشهوة أو النفرة.

وإن استحالت عليه هذه الكيفيات استحالت عليه توابعها من الفرح والسرور أو الغم والحزن أو الأسف والغضب أو الإشفاق والجزع أو الخوف والفزع .

٨ ـ في تنزيه ذاته عن الرؤية :

مذهب الزيدية والمعتزلة والخوارج أن اللّه تعالىٰ لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة ولا يدرك بشيء من الحواس .

أما القائلون بتجويز الرؤية فهم فريقان :

الأول : المجسمة والحشوية والمشبهة : قالوا يرى بالأبصار في جهة دون جهة .

الثاني: الأشعرية: وقد ذهب متقدموهم إلى أنه يرى بالأبصار في الآخرة مع أنه ليس جسماً ، وهي رؤية بلا كيف ولا جهة .

وذهب الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد ـ بتأثير من نزعته التصوفية ـ إلى أنها تجلٍ مخصوص لا تنكره العقول .

وذهب الرازي إلى أن الأدلة العقلية على الرؤية غير معتمدة أصلاً(*) .

الأدلة العقلية على استحالة الرؤية :

١ ـ دليل المقابلة : تقتضي الرؤية أن يكون المرئي في مقابل الرائي ، أو ما كان في حكم المقابلة ـ كرؤية في مرآة ـ ، والله تعالى ليس مقابلاً ولا في حكم المقابلة ، تقتضي الرؤية كذلك أن ترتفع الموانع كالجدران أو الضباب الكثيف ، وأن تكون الحاسة سليمة ، ولما كان ذلك قائماً في الدنيا واستحالت رؤيتنا له فقد استحالت أيضاً في الآخرة .

٢ ـ دليل الأجناس : إن المرئيات في الشاهد أجناس مخصوصة هي الأجسام والألوان ، ولا يصح أن يرى ما كان من جنسها من الجسمية واللونية . وكما أن المسموعات في الشاهد جنساً واحداً هي الأصوات ، فلا يجوز أن يسمع ما ليس بصوت ، كذلك لا يصح أن يرى ما ليس بجسم ولا عرض ، ولما استحالت الجسمية والعرضية في حقه فقد استحال أن يكون مرئياً .

ومن ناحية أخرى لو كان مرئياً لكان مثل المرئيات في الجسمية أو اللونية .

٣ ـ دليل الصفة الأخص : إن المرئي إنما يرى لأخص أوصافه ، ترى الأجسام أو الألوان لكثافتها ، ويخص صفات الله كونه قادراً عالماً حياً ، ولا متعلق بصفة منها بالرؤية .

٤ ـ دليل الانطباع : رؤية الشيء ليست إلّا انطباع صورته في حدقة

(*) موقف فخر الدين الرازي يحكمه عاملان : الأول اقتناعه بتفنيد القاضي عبد الجبار لجميع الأدلة العقلية التي ساقها أبو الحسن الأشعري بصدد الرؤية ، والثاني : كل الأخرويات أمور سمعية لا يمكن إقامة دليل عقلي على أمر منها بما في ذلك الرؤية التي هي محل إيمان لا استدلال (الرازي : الأربعون في أصول الدين ص ١٩٥ ـ معالم أصول الدين ص ٦٩ـ ٦٧ ـ أساس التقديس ص ٩٤ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٣٧) .

العين ، إذ لا تعقل رؤية الأشياء إلّا بانطباعها ، فلو كانت ذاته مرئية لانطبعت في حدقات العيون .

٥ ـ دليل الإلتزام : لو تعلقت الرؤية بذاته لوجب أن تتعلق به سائر الإدراكات وللزم أن يكون مسموعاً ملموساً (مذاقاً مشموماً) ولمّا استحال ذلك فقد استحالت الرؤية .

الأدلة النقلية على استحالة الرؤية :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾ [الأنعام : ١٠٣] .

إن إدراك الأبصار هو رؤيتها والمراد بالأبصار المبصرون ، والآية تفيد عموم النفي دنيا وآخرة ، لأن الألف واللام إذا دخلتا على الجمع أفادتا العموم والاستغراق .

وليست الآية مجرد تقرير بنفي الرؤية، ولكنه سبحانه تمدح ذاته بنفي إدراك الأبصار له ، ذلك أنها قد وردت بين أوصاف المدح الأخرى ﴿ **بديع السموات والأرض وهو بكل شيءٍ عليم** . . **خالق كل شيء** ﴾ ولو كانت لمجرد تقرير عدم الرؤية ولم تكن مدحاً لكانت خارجة عن أساليب الفصاحة .

ولقد امتدح سبحانه ذاته بصفات سلبية أخرى : ﴿ . . **أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة** ﴾ [آية : ١٠١] ، فلما كان نفى الصاحبة والولد في حقه مدحاً كان إثباتهما نقصاً وكذلك الأمر في الرؤية .

لقد امتدح ذاته بأمرين أحدهما سلبي ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ والآخر إيجابي ﴿ **وهو يدرك الأبصار** ﴾ فدل على أنه سبحانه يَرى (بفتح الياء) ولا يُرى (بضمها) .

وتمدحه بعدم رؤيته راجع إلى ذاته لا إلى فعل أحدثه في المبصرين حجب عنهم رؤيته ، كما أن تمدحه بعدم اتخاذ الصاحبة والولد راجع إلى ذاته .

٢ ـ ولقد استعظم سبحانه طلب الرؤية وإنكارها في ثلاث آيات ﴿ **وقال**

الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ﴾ [الفرقان : ٢١] ، فوصف طلب الرؤية بالعتو والاستكبار ﴿ **يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا اللّه جهرة . فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾** [النساء : ١٥٣] ، فسمى تعالى طلبهم الرؤية ظلماً وعاقبهم في الحال بالصاعقة .

﴿ **وإذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى اللّه جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾** [البقرة: ٥٥]، فعاقبهم اللّه بأخذ الصاعقة لما سألوا منكراً عظيماً ومحالاً شنيعاً وهو الرؤية .

فاللّه أورد هذه الآيات مورد الإنكار والتشنيع على طالبيها .

٣ ـ ولما سأل موسى ربه الرؤية : ﴿ **قال رب أرني انظر إليك قال لن تراني ﴾** [الأعراف : ١٤٣] ، ولن «تفيد التأبيد»(*) .

ولقد تعلق القائلون بالرؤية بشبهات منها :

لو لم تكن الرؤية ممكنة لما سألها نبي لأنه لا يجوز على الأنبياء أن يسألوا المحال .

والجواب : أنه طلب أن يعرف اللّه معرفة اضطرار بالرؤية تماماً كما طلب إبراهيم أن يريه اللّه كيف يحيي الموتى من أجل أن يطمئن قلبه ، أو هي على قبيل الاستفسار كسؤال الملائكة ﴿ **اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك . . ﴾** [البقرة : ٣٣] ، فكما لم يكن ذلك منهم اعتراضاً كذلك لم يكن ذلك من موسى جهلاً ومن ثم اعتذر قائلاً : ﴿ **سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾**(**) .

(*) «لن» عند القائلين بجواز الرؤية يوم القيامة تفيد الإنقطاع لا التأبيد .

(**)طلب الرؤية بعد سماع الكلام أمر يقتضيه التداعي: ﴿ . . . وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك ﴾ وقوله بعد أن أفاق «سبحانك» تعبير عن تنزيه اللّه عن الرؤية وقوله : «تبت إليك» فيه اعتذار عن طلب الرؤية وقوله : «فأنا أول المؤمنين ـ يقتضي السياق أول المؤمنين باستحالة =

وقالوا : علق اللّٰه رؤيته على استقرار الجبل وهو أمر ممكن وليس مستحيلاً في ذاته .

والجواب : لا فرق بين أن يكـون الشيء مستحيلاً في ذاتـه وبين تعلقه بشرط مستحيل .

لقد علّق اللّٰه الرؤية على استقرار الجبل بعد تجليه سبحانه لـه ، وهذا مستحيل ، ومن ثم كانت الرؤية مستحيلة(*) (١) .

ومن شبهات القائلين بالرؤية تعلقهم بقوله تعالى : ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ [القيامة : ٢٢ ، ٢٣] .

إن المراد بالنظر أحد أمور ثلاثة : الرؤية ـ شخوص حدقة العين طلباً لرؤية المرئي ـ الانتظار .

وقد ذهب القائلون برؤية اللّٰه يوم القيامة إلى القول بالنظر بمعنى الرؤية ولنا عليهم الردود الآتية :

الأول : إن النظر ليس هو الرؤية ولكنه مقدمة الرؤية ، إنه بمنزلة الإصغاء من السمـاع لقولـه تعالى : ﴿ **وتـراهم ينـظرون إليـك وهم لا يبصـرون** ﴾ [الأعراف : ١٩٨] ، فأثبت النظر مع عدم الرؤية ودل على مغايرة النظر للبصر ، وتقول العرب : نظرت إلى الهلال ليلة الثلاثين من الشهر فلم أبصره .

هذا وللنظر معان مجازية تشير إلى مخالفته للرؤية فتقول : نظر إليّ نظرة رضى أو نظرة غضب ، إذ يتعذر أن يكون المعنى : رآني رؤية رضى أو رؤية غضب وإنما شخص بعينه إليّ بمعنى ينم عن الرضى أو عن الغضب .

الثاني : والذي يفيد أن النظر لا يعني الرؤية وإنما قد يعني الانتظار سياق

= الرؤية لأن موسى كان أول المؤمنين يوم بعثه اللّٰه ولكن إقرانها بالميقات والكلام وعدم الرؤية يقتضي المتعلّق بالأمر الأخير .

(*)(١) قد تجلى بآياته وليست تجلى بمعنى انكشف: يحييٰ بن حمزة: المرجع السابق ص ١٣١ غير أن المعنى الأوضح أن يقال تجلى بأنواره.

الآيات : ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة** ﴾ [سورة القيامة : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥] .

فكما أن المقابلة هنا بين «ناضرة» وباسرة» والأولى تعني منعمة بينما تعني الثانية «كالحة» ، كذلك المقابلة بين «ناظرة» وبين «فاقرة» ، فإذا كانت «تظن أن يفعل بها فاقرة» تعني توقع حصول العذاب ، كانت «ناظرة» بمعنى متوقعة منتظرة حصول النعيم .

ثالثاً : إن كثيراً من كبار الصحابة والمفسرين قد فسروا «ناظرة» بمعنى منتظرة ، يقول الإمام علي : (ينظرون إليه في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا ، أي ينتظرون ما يأتيهم من نعمه وإحسانه وفي عبارة أخرى له : (إذ جاء المؤمنون إلى الصراط فتحت لهم أبواب الجنة فينظرون إلى ما أعده اللّٰه من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم الجزيلة ، وقال ابن عباس في تفسير الآية : (ينتظر أهل الجنة رحمة اللّٰه وكرامته) ثم تلا قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ وعن سعيد بن سالم : سألت سعيد بن جبير عن تفسير قوله تعالى : ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ قال : فما يقول أهل العراق ؟ قلت : يزعمون أنهم يرون اللّٰه ، قال : كذبوا ، أليس يقول : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ ، قلت : فما تقول أنت ، فقال : ﴿ **إلى ثواب ربها ناظرة** ﴾ ، أي منتظرة ، حذف المضاف وحل المضاف إليه مكانه كما في قوله تعالى : ﴿ **واسأل القرية . .** ﴾ أي أهل القرية .

رابعاً : ولا يقال : إن الانتظار يؤدي إلى الغم والحسرة(*) ، وإنما يكون ذلك إذا لم يكن المنتظر واثقاً من حصول ما ينتظر ، أما إن كان على ثقة من حصوله ووصوله فإنه لا يلحقه غم ولا حسرة .

خامساً : ولا يقال كذلك إن النظر بمعنى الانتظار لا يقترن بحرف التعدية «إلى»(**) ولنا على ذلك ردان :

(*) اعتراض أبي الحسن الأشعري .

(**) اعتراض آخر لأبي الحسن الأشعري .

الأول : لا تمنع اللغة أن يقترن حرف الجر «إلى» بالنظر بمعنى الانتظار ، بقول الخليل بن أحمد : تقول العرب نظرت إلى فلان أي انتظرته ، وفي قول حسان بن ثابت :

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص .

الثاني : وما الذي يمنع أن تكون «إلى» اسم مفرد «آلاء» بمعنى نعمة ويكون المعنى : إما لنعمة ربها منتظرة أو لنعمة ربها شاخصة متطلعة ويكون إعراب «إلى» مفعول به مقدم لاسم الفاعل «ناظرة» .

وقد ذكر «إلى» باعتبارها اسماً وليست حرف جر كل من الأزهري في تهذيبه ، ورواه أبو العباس المبرد ، كما حكاه ابن الأنصاري ، وكذلك ابن دريد في الجمهرة وابن السكيت في فصل : المقصور والممدود[*] .

من ذلك كله يتبين أن النظر في قوله تعالى : ﴿ **إلى ربها ناظرة** ﴾ يفيد التطلع والشخوص أو الانتظار ولا يفيد الرؤية أو الأبصار[1] .

ولا يقال ـ رداً على ضرار بن عمرو : لم لا يجوز أن يرينا الله إياه بحاسة سادسة[**] ؟ إننا نقرر استحالة أن يكون الله مدركاً بحاسة من الحواس ، فليس الأمر متعلقاً بحاسة دون حاسة ، وإنما الأمر على الإطلاق : إن الله لا يدرك بالحواس ، هذا وليس من دليل سمعي على أن الله يهبنا حاسة سادسة لندركه بها ، وما لم يثبت بالنقل ولا دليل عليه من العقل فهو باطل .

---

(١) المرجع السابق المجلد الأول السفر الثاني من ص ١١٢ ـ ١٣١ .

(*) ومن المتكلمين ذكره أبو علي الجبائي .

(**) ضرار وحفص الفرد راجع مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٦٤ .

الفصل الثاني

في العدل

تمهيد

يستعمل لفظ العدل في مجار ثلاثة : اللغة والعرف والاصطلاح :

فـفي اللغة : يراد به الفعل ، فلفظ العدل مصدر من عدل يعدل عدلاً ، ويراد به الفاعل ، واجـراؤه على الفاعـل إنما يـدل على صيغة المبـالغة من «عادل» .

وفـي العرف : مأخوذ من تعادل الشيئين وتساويهما ، كما يقال في كفة الميزان عند تساويهما إنهما متعادلتان .

وإذا راعى الحاكم أو القاضي النصفة من الخصمين قيل لفعله عـدلاً ، ويقال للشاهدين بأنهما عدلان لاستوائهما في صحة الحكم بشهادتهما .

ويستعمل في العرف على وجهين :

أحدهما : أن يطلق ويراد به الفعل ، وهو إنصاف الغير بتوفير الحق له أو استيفاء الحق منه ، أو ترك ما يستحق ـ تنازلاً ـ مع القدرة عليه ، ولا بد من قولنا من القدرة عليه ، لأن ترك الضعفاء لاهتضام الظالمين حقوقهم لا يسمى ذلك منهم عدلاً .

ثانيهما: أن يراد به الفاعل، فمن انتصف لنفسه وترك ما لا يستحقه فهو عدل .

أما في اصطلاح المتكلمين فيراد به معنيان :

أحدهما : يراد به الفعل وهو العلم بتنزيه اللّٰه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ، فمن اعتقد اللّٰه بهذه الصفة فهو من أهل العدل ، وإنما سميت «العدلية» لما علموا أن اللّٰه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، وأن أفعاله كلها في غاية الحسن .

ثانيهما : يطلق ويراد به الفاعل الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب(*).

في معنى وصفه تعالى بأنه «حكيم» :

لا يوصف بالحكمة إطلاقاً من كل وجه إلّا اللّٰه تعالى ، وحين يطلق المتكلمون على اللّٰه هذا الوصف فإنهم يريدون بذلك معاني ثلاثة :

الأول : وهو الأشهر في لسانهم ، وهو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة ، وعلى هذا يكون قولنا «حكيم» مطابقاً لقولنا «عدل» في إفادتها في هذا المعنى في حقّه تعالى.

الثاني : إنه ذو حكمة في إيجاد مخلوقاته ومصنوعاته على وجه الإحكام والنظام ومطابقة المنافع من كل الوجوه.

الثالث: وصف اللّٰه تعالى بأنه حكيم بمعنى عالم بالأشياء محيط بحقائقها وتفصيلاتها، وهذه المعاني الثلاثة يفيدها وصف اللّٰه بأنّه حكيم. وحين تتصف

(*) يتعلق أصل العدل بصلة اللّٰه بالإنسان ، ولموضوعه نظير في الأديان والمذاهب الفلسفية الأخرى هو «العناية الإلهية» والسؤال هو : لماذا اختار المعتزلة اسم «العدل» من بين جميع أسماء اللّٰه الحسنى في تحديد علاقة اللّٰه بالإنسان ، والجواب : حين تقوم صلة متبادلة بين طرفين غير متكافئين فإن أقصى ما يطلبه الطرف الأدنى من الأعلى هو العدل ، على سبيل المثال علاقة محكومين بالحاكم علاقة متقاضين بالقاضي ، ومن ثم جاء قوله تعالى : ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ [النساء : ٥٨] ، فالعدل هو أسمى الفضائل المتعدية إلى الغير حين تكون الصلة بين طرفين غير متكافئين : كما أن الظلم شر الرذائل ومن ثم جاء تأكيد المعتزلة لأصل العدل ونفي صدور الظلم عن اللّٰه ، وفي الحديث القدسي : يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرماً فلا تظالموا».

أفعاله بالحكمة فإن ذلك يتضمن نوعين : إثبات ونفي :

أما الإثبات فهو وصف أفعاله بأنها حكمة وصواب وحق وعدل وأنه تعالى يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي . وأما النفي فهو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يظلم ولا يجور ولا يكلف ما لا يطاق ، ولا يريد المعصية ولا يرضى الفساد ولا يأمر بالفحشاء ، ولا يعاقب من لا ذنب له ، وغير ذلك من مظاهر تنزيه الفعل الإلهي .

هذا ويوافقنا المجبرة من جهة اللفظ ويخالفونا من جهة المعنى ، فيصفون اللّه بأنه عدل حكيم ولكنهم يقولون عنه بعد ذلك بأنه محدث للكفر مريد للمعاصي مكلف بما لا يطاق .

أولاً ـ في اللطف الإلهي :

اتفقت المعتزلة والزيدية على القول بوجود اللطف والعوض والثواب على اللّه وغير ذلك من الأمور الواجبة عليه من أجل التكليف ، أما ما لا يتعلق بالتكليف ـ كالأفعال المبتدأة ـ فلا يوصف بكونه واجباً وإنما يوصف بكونه نعمة وإحساناً وتفضلاً كأصل التكليف نفسه .

وينقسم اللطف إلى أقسام كثيرة :

١ ـ باعتباره في نفسه : إلى ما يكون من قبيل المضار والمنفرات وإلى ما يكون من قبيل الملاذ والمنافع ، فالأول : ما يفعله اللّه بالمكلفين من الآلام والمصائب والآفات من أجل العوض والاعتبار فإنها ألطاف ومصالح للعباد ، والثاني : ما يفعله اللّه من الملاذ والمنافع فنحو الأموال والأولاد ، فهذه الأمور يجوز أن تكون تفضلاً وإحساناً ، ويجوز أن تكون ألطافاً ومصالح ، فما كان من باب اللطف كان فعله واجباً على اللّه تعالى ، وما كان تفضلاً فهو معدود في الإحسان والجود وليس واجباً .

٢ ـ باعتبار فاعله : إلى ما يكون من جهة اللّه تعالى ومن فعله ، نحو أن

يهب اللّه الإنسان العقل، وما كان من جهة المكلَّف(*) نحو استخدام العقل لمعرفة اللّه ، فإن وجب اللطف على اللّه فقد وجب على المكلف أن ينتفع بهذه الألطاف .

٣ ـ باعتبار ما هو لطف فيه : إلى ما يكون لطفاً في واجب وإلى ما يكون لطفاً في مندوب ، ولا يدخل المباح لأنـه لا يتعلق به تكليف ولا ثـواب ولا عقاب ، فما كان من جهة اللّه تعالى سواء كـان لطفاً في واجب أو مندوب فهو واجب ، إذ يجب على اللّه بيان العلة في الوجوب أو الندب ، أما ما كان من جهة الواحد منا فما كان منها لطفاً في واجب فهو واجب لأنه جار مجرى دفع الضرر أو ما يلحق المكلف من عقاب في تركه الواجب ، وما كان منها لطفاً في مندوب فهو مندوب إذ لا ضرر في تركه .

٤ ـ باعتبار وقته : إلى ما يكون مقدماً على التكليف سابقاً عليه وإلى ما يكون من التكليف مقارناً له، فما كان سابقاً على التكليف فليس بواجب على اللّه وإنما هو تفضل كأصل التكليف للإنسان أو تفضيله على كثير من خلق اللّه، أما ما كان مقارناً للتكليف ـ كالعقل وبعثة الأنبياء ـ فهو واجب لأنه يجري مجرى التمكين(**) .

٥ ـ باعتبار وقوعه : سواء قدّرنا وقوع ما هو لطف فيه أو لم يقع فإن حظ اللطف هو التقريب لا الإكراه أو الإلجاء، لأن فعله موكول إلى اختيار المكلف .

٦ ـ باعتبار فائدته ومنفعته: إلى ما تكون فائدته لأمر ديني وإلى ما تكون لأمر دنيوي، الديني ما كان مقرّباً إلى طاعته تعالى ، والدنيوي ما كان أصلح للمكلّف في دنياه.

وقد ذهب معتزلة البصرة كـأبي علي وأبي هاشم وأبي عبـد اللّه وقاضي القضاة إلى أنه لا وجه لوجوب الألطاف المتعلقة بالمصالح الدنيوية على اللّه

(*) ذلك أن مفهوم العدل لدى الأشعرية هو التصرّف في المِلك (بكسر الميم) والمُلك (بضمها) كما يشاء وأنه لا مجال لتطبيق الأحكام الأخلاقية على الأفعال الإلٰهية .

(**) العقل لطف واجب ومن ثم فقد رفعت الأقلام عن المجانين .

تعالى ، وإنما هي منه تفضل وإحسان . بينما ذهب معتزلة بغداد إلى أن كل ما كان نفعاً خالصاً لا قبح فيه فإنه واجب على اللّٰه فأوجبوا على اللّٰه الابتداء بخلق العالم وتكليف الإنسان ، ذلك إن مجرد النفع أو المصلحة عندهم سبب كاف لوجوب الفعل على اللّٰه ، والمختار عندنا أنهم إن قصدوا بالوجوب مجرد داعي الإحسان فقد أخطأوا في العبارة ، أما إن قصدوا أن له وجهاً في الوجوب لو أخل به كان قبيحاً فهذا خطأ ، إذ لا وجه لوجوب أمر من هذه الأمور أصلاً .

٧ ـ باعتبار كونه واجباً : والذي يدل على ذلك عدة مسالك :

أ ـ ينزل اللطف منزلة التمكين لأنهما يجريان مجرى واحداً فإن كان أحدهما واجباً فقد وجب الآخر ، فكما لا يصح منع القدرة كذلك لا يصح منع اللطف .

ب ـ القول بأن اللطف غير واجب يؤدي إلى نقص الغرض من التكليف ، فإن كان الغرض تعريض المكلف لمنافع عظيمة ودرجات رفيعة فإن اللطف ينزل منزلة تعريفه بالسبب بعد تمكينه منه كي يقصد النتيجة .

ج ـ تلزم عن منع اللطف مفسدة ، فإن كانت المفسدة قبيحة فإن كل ما يؤدي إليها ـ من حرمان المكلف من اللطف ـ فهو قبيح ، ذلك أنه لا فرق بين فعل المكلف القبيح وبين حرمانه مما يبصره بأداء الواجب .

٨ ـ باعتبار شروطه :

أ ـ أن يكون حسناً لأنه يجري مجرى التمكين من الفعل الحسن أو دفع الضرر عن النفس ، واللطف ما دام إلٰهياً فهو حسن .

ب ـ أن يكون المكلف عالماً به ، وإلّا لما كان داعياً إلى فعل الواجب أو الصرف عن الفعل القبيح ، ويقوم الظن مقام العلم في كونه واجباً ، على أنه ينبغي أنْ يسعى المكلف إلى العلم به ، لا الجهل به مع العلم بوجوده أمر راجع إلى المكلف لا إلى نفس اللطف(*) .

(*) تماماً كما يقال في التشريع : الجهل بالقانون لا يعفي من المسؤولية .

ج ـ أن يقف اللطف عند حد الاختيار ، لأنه إن كان ملجئاً فذلك يخرجه عن كونه لطفاً ، لأن المقصود باللطف أن يأتي المكلف الطاعة على وجه يستحق به الثواب : ولا ثواب مع الإلجاء أو الإكراه أو الاضطرار .

هذا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في كتابيه المغني والمحيط[1] .

ثانياً ـ في أن الإنسان محدث لأفعاله

ينقسم الفعل الإنساني إلى ما له أن يفعله وإلى ما ليس له أن يفعله، والذي له أن يفعله ينقسم إلى ما يستحق بفعله المدح وإلى ما لا يستحق بفعله المدح ، والذي يستحق بفعله المدح ينقسم إلى ما يستحق بتركه الذم وإلى ما لا يستحق بتركه الذم ، والأول هو الواجب والثاني هو المندوب ، والذي ليس له أن يفعله ينقسم إلى ما يستحق الذم على فعله وإلى ما لا يستحق الذم على فعله ، الأول هو القبيح والثاني هو المكروه ، أما ما لا يستحق بفعله المدح فهو المباح.

١ ـ الأدلة العقلية :

ذهب المعتزلة والزيدية وغيرهم من علماء الإسلام إلى أن أفعال العباد محدثة من جهتهم وأنهم هم الفاعلون لها الموجدون إياها وأنها متعلقة بهم من جميع وجوهها .

أما المجبرة على اختلاف فرقهم من جهمية وأشعرية ـ فإنهم متفقون على أن الواحد منا غير مستقل بإيجاد أفعاله واثبتوا لها تعلقاً من جهة اللّه تعالى .

وقد ذهب أبو علي وأبو هاشم وأبو الحسين والخوارزمي إلى أننا نعلم كوننا محدثين لأفعالنا وأن تصرفاتنا واقعة من جهتنا بعلم ضروري ، فكل عاقل يعرف إن تصرفه واقع من جهته حسب الداعي إليه، فالجوع يؤدي إلى تناول الطعام، ومعرفته بوجود سم فيه صارف له عن تناوله ، فالفعل واقع من جهة فاعله وفقاً للداعي إليه والعلم بذلك ضروري .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل : المجلد الثاني الفن الثالث ص ٧٠ ـ ٧٢ .

ويعلم العقلاء علماً أولياً حسن مدح المحسن على إحسانه وقبح المدح أو الذم على طول القامة أو قصرها، أو على بياض الوجه أو سواده، ولولا علمهم الضروري بكون العبد محدثاً لأفعاله لما كان هناك استحسان أو استقباح .

إن الواحد منا يعلم إذا طلب من آخر فعلاً ما ثم فعله بأنه هو الذي يحدث الفعل ثم يمدحه على فعله أو يزجره إن لم يفعله .

وكل عاقل يفرق بالضرورة بين القيام والقعود والحركة بالإرادة من جهته وبين ارتعاش جسمه وتصبب عرقه ودقات قلبه ، فنحن محدثون لأفعالنا الأولى دون الثانية ، ولذا قالت العدلية للمجبرة : إنكم في أفعالكم عدلية ، وفي أقوالكم مجبرة .

٢ ـ الأدلة النقلية :

إن اللَّه قد أضاف إلى العباد أفعالهم من جهة الخلق والعمل والكسب والجعل : أما من جهة الخلق ففي قوله تعالى : ﴿ **فتبارك اللَّه أحسن الخالقين** ﴾ [المؤمنون : ١٤]وأما من جهة «العمل» ففي قوله : ﴿ **ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى** ﴾ [النجم : ٣١] .

وأما من جهة «الكسب» ففي قوله : ﴿ **والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها** ﴾ [يونس : ٢٧] ، وقوله : ﴿ **بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته** ﴾ [البقرة : ٨١] ، وقوله : ﴿ **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ، وقوله : ﴿ **لكل امرىء منهم ما اكتسب من الإثم** ﴾ [النور : ١١] .

وأما من جهة «الجعل» ففي قوله : ﴿ **وجعلوا للّه شركاء الجن وخلقهم** ﴾ [الأنعام : ١٠٠] ، وقوله : ﴿ **أم جعلوا للّه شركاء خلقوا كخلقه** ﴾ [الرعد : ١٦] ، وقوله : ﴿ **وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمٰن إناثاً** ﴾ [الزخرف : ١٩] .

ولو كان اللَّه خالقاً أفعال العباد ـ كما تزعم المجبرة ـ لكان ضرر ذلك على الخلق أكثر من ضرر الشيطان الذي لا يمكنه أن يخلق فيهم كفراً أو معصية ، وإنما يدعوهم فقط إلى ذلك .

ولو كان اللّه خالقاً لأفعال العباد لنسبت إليه الكبائر والفواحش لأنها من جملة أفعالنا .

ناظر العلاف أحد المجبرة في مجلس المأمون فسأله : أليس اللّه يغضب على الكافرين الفاسقين ؟ قال : نعم فسأله : فهو يغضب اللّه على ما خلق إن كان خالقاً لأفعال العباد ؟ .

وسأل أبو علي الجبائي أحد شيوخ المجبرة : إن اللّه تعالى يفعل العدل أليس كذلك؟ فقال: نعم، قال الجبائي: فسميته لفعله العدل عادلاً قال: نعم، فسأله: أفتقول إنه يفعل الظلم؟ قال: نعم، قال: أفسميته لفعله الظلم ظالماً؟ قال: لا، قال فهل من فرق بينهما؟.

٣ ـ في الرد على شبهات المجبرة :

ولقد ذكرت المجبرة عدة شبهات منها :

لو كان الواحد منا محدثاً لأفعاله لكان إذا أحدث فعلاً من الأفعال المحكمة كما لو صنع ثوباً من ديباج ثم أراد أن يصنعه ثانية لجاء فعله مثل ما فعله أولاً ، لأن القادر على الإيجاد قادر على الإعادة ، فلما عرفنا تعذر ذلك فقد دل على أن الإيجاد لا يتعلق بقدرة الواحد منا .

الجواب : السبب في ذلك هو فقد العلم بتفصيلات كيفية الإيجاد ، أما إن علمها جميعاً ـ وذلك مقدور ـ لأمكنه الإعادة على نَحو أيسر من صنعه الأول ، وقالوا : لو كان الواحد منا محدثاً لأفعاله لأتى فعله وفق ما يشتهي ، يريد المؤمن أن يكون إيمانه ميسراً ولكن (حفت الجنة بالمكاره) ، ويريد الكافر أن يكون كفره حسناً ﴿ **ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً** ﴾ [الكهف : ١٠٤] ، فلما علمنا أن أفعالنا لا تتم وفق إرادتنا ، فقد دل ذلك على أن هناك فاعلاً آخر لها ، وأن مقدور العبد واقع بين قدرتين : قدرة اللّه وقدرة العبد .

والرد على ذلك نقول : إن للفعل جهتين : جهة تتعلق بمدى قدرة العبد على الفعل ، وهذه ليست موجبة له ، إذ يجوز أن يقدر العبد فيقع الفعل ، ويجوز ألا يقدر عليه فلا يقع ، فليس كل فعل مقدوراً للإنسان ، وجهة تتعلق

بالداعي إلى الفعل ، وهذه موجبة لحدوثه لـو ارتفعت الموانـع ـ ومنها عـدم القدرة ـ وتوفر العلم بكل موجبات إحداث الفعل .

٤ ـ في تـأويل الآيـات المتشابهـات : (معاني الضـلال ـ الختم ـ الـطبـع ـ الفتنة) :

ومن شبههم ما تعلقوا به من آيات زعموا أنها دالة على خلق الله لأفعال العباد ، منها : قوله تعالى : ﴿ **الله خالق كل شيء** ﴾ [الزمر : ٦٢] .

وهذا عام في كل ما يقع عليه اللفظ «شيء» وأفعالنا من جملة الأشياء فيجب أن يكون الله خالقاً لها .

وقوله تعالى : ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ [الصافات : ٩٦]، نص صريح في أن الله خالق الأعمال ، وأعراب «وما تعملون» في موضع نصب عطفاً على الضمير «كم» في قوله «خلقكم» وقوله : ﴿ **الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام** ﴾ [الفرقان : ٥٩] ، وأفعال العباد كائنة فيما بينهما (**) .

وقوله : ﴿ **هو الذي يسيركم في البر والبحر** ﴾ [يونس : ٢٢] ، فـإذا كان خالقاً للتسيير وجب أن يكون خالقاً لها أجمع إذ يستحيل تعلق الإيجاد بغيـر الله .

ونرد عليهم رداً مجملاً فنقول : إذا كنا قد استبعدنا أن يكون خالقاً لشيء من القبائح فإنه يلزم أن نستبعد أن يكون خالقاً لأفعال العباد لأن القبائح متعلقة بها .

(*) ينبغي أن يفهم معنى الآية وفقاً للسياق، والآية التي قبلها «أتعبدون مـا تنحتون» في مـوضع سخرية إبراهيم من عبادة قومه الأصنام ، ولو دلت الآية على خلق الله لأعمال العباد لكانت ـ كما قال القاضي عبد الجبار ـ حجة لقوم إبراهيم عليه لا حجة له عليهم .

(**) القاعدة اللغوية والمنطقية معـاً وجوب التجانس بين المعطوف والمعطوف عليه فلا يكون المعطوف عليه اسم ذات والمعطوف اسم معنى كأن نقول : خلق الله السماء والكتابة أو خلق الإنسان والعلم .

ومن شبه المجبرة التي تعلقوا بها الآيات التي ورد فيها الضلال والإضلال والختم والطبع والفتنة .

وقد ورد لفظ «الضلال» في القرآن الكريم على معان ستة :

الأول : الصد والإغراء والتغرير كما في قوله تعالى : ﴿ **وأضلهم السامري** ﴾ [طه : ٨٥] .

الثاني : الإضاعة والتفويت والإبطال كما في قوله تعالى : ﴿ **الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا** ﴾ [الكهف : ١٠٤] ، وقوله ﴿ **فلن يضل أعمالهم** ﴾ [سورة محمد : ٤] ، أي لن يبطلها .

الثالث : بمعنى العقوبة كما في قوله تعالى : ﴿ **إن المجرمين في ضلال وسعر** ﴾ [القمر : ٤٧] ، وقوله : ﴿ **بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد** ﴾ [سبأ : ٨] .

الرابع : وجد إن الغير ضالاً ، وذلك في قوله : ﴿ **وأضله الله على علم** ﴾ [الجاثية : ٢٣] ، أي وجده ضالاً ، وقوله : ﴿ **تريدون أن تهدوا من أضل الله** ﴾ [النساء : ٨٨] .

الخامس : النسيان : في قوله تعالى : ﴿ **أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى** ﴾ [البقرة : ٢٨٢] .

السادس : الغفلة عن الشيء : كما في قوله تعالى : ﴿ **ووجدك ضالاً فهدى** ﴾ [سورة الضحى : ٧] ، أي فوجدك غافلاً عما أرادك الله له من النبوة والكرامة .

أما ما ذهب إليه بعض المتكلمين من استعمال لفظ «أضل» بمعنى سماهم ضالين كما يقال «عدل» إذاً سماه عادلاً ، وعلى هذا يحمل قوله تعالى : ﴿ **وأضله الله على علم** ﴾ [الجاثية : ٢٣] ، وقوله : ﴿ **أتريدون أن تهدوا من أضل الله** ﴾ أي سماه ضالاً فهو قول ضعيف لم يُنقل عن أئمة اللغة(*) .

(*) ممن ذهب إلى أن «الضلال» إن ذكر منسوباً إلى الله فمعناه أنه أطلق عليهم اسم الضلالة =

أما لفظ «الهدى» فيراد به معنيان :

الأول : الدلالة والإرشاد والتعريف بمسالك السداد ، وهو نقيض المعنى الأول للضلال ، وهو ما ورد ذكره في قوله تعالى : ﴿ **إن علينا للهدى** ﴾ [الليل : ١٢] ، وقوله : ﴿ **فأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى** ﴾ [فصلت : ١٧] ، أي أوضحنا لهم الأدلة وبيناها لهم وكذلك قوله : ﴿ **وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم** ﴾ [الشورى : ٥٢] .

الثاني : الظفر بالمطلوب والفوز بالحظوة من الرغائب الجزيلة ، وعلى هذا المعنى تحمل آيات كثيرة كقوله تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم** ﴾ [يونس : ٩] ، أي أوصلهم إلى مطلوبهم وقضى لهم الفوز بما أعطاهم وأكرمهم ، وعلى هذا يحمل قوله تعالى : ﴿ **واللَّه لا يهدي القوم الفاسقين** ﴾ [المائدة : ١٠٨] ، وقوله تعالى : ﴿ **إن الذين لا يؤمنون بآيات اللَّه لا يهديهم اللَّه** ﴾ [النحل : ١٠٤] ، فالهدى بمعنى الظفر والفوز بالمطلوب .

أما حمل لفظ الهدى على التسمية فضعيف كما ذكرنا في لفظ الضلال، وحمل قوله تعالى : ﴿ **أتريدون أن تهدوا من أضل اللَّه** ﴾ [النساء : ٨٨] ، أي أتريدون أن تسموهم مهتدين وقد سماهم اللَّه ضالين ، فهذا تأويل ضعيف ، وإنما المعنى : أتريدون أن تجعلوا الفوز لمن أراد اللَّه له العقوبة .

وأما «الهدى» بمعنى التسديد والتوفيق فلا حاجة لنا إلى جعله معنى ثالثاً لأنه يتدرج تحت المعنيين اللذين ذكرناهما للهدى وهما الإيضاح والبيان أو الفوز والظفر بالمقصود[1] .

نأتي إلى تأويل الآيات المتشابهات التي ورد فيها لفظ الضلال منسوباً إلى اللَّه .

= وسماهم به الإمام الزيدي يحيىٰ بن الحسين (رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عبارة ص ٣٧) وراجع كتاب «الزيدية» ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل المجلد الثاني السفر الثالث ص ٢٩ - ٣١ .

﴿ **فمن يرد اللّٰه أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء** ﴾ [الأنعام : ١٢٥] .

ذكر في تفسيرها ثلاثة أقوال :

الأول : قول صاحب الكشاف : المراد بالهدى اللطف وبالضلال منع اللطف ، لطف يشرح الصدر حتى يرغب في الإسلام ويسكن إليه ، «أن يضله» أي أن يمنع ألطافه حتى يضيق صدره وينبو عن قبول الحق.

الثاني : جواب أبي علي الجبائي : الهدى بمعنى الثواب والضلال بمعنى العقاب ، ثواب يتعجله المؤمن على إيمانه وعقاب يتعجله الكافر على كفره .

الثالث : جواب بعض المتكلمين وهو أنه لما سبق ذكر قوله تعالى : ﴿ **يضل من يشاء ويهدي من يشاء** ﴾ [النحل : ٩٣ ـ المدثر : ٣١] ، فكأن قائلاً قد سأل : يا رب كيف تضل من تشاء وتهدي من تشاء فقال له مجيباً له : ﴿ **فمن يرد اللّٰه أن يهديه** ﴾ ، فإن هدايته تكون بشرح الصدر وتكثير الخواطر التي تدعو إلى الإيمان : ﴿ **ومن يرد أن يضله . .** ﴾ ، فإضلاله له أن يجعل صدره ضيقاً حرجاً فيكون ذلك صارفاً له عن الإيمان .(*) .

قوله تعالى : ﴿ **يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلاّ الفاسقين** ﴾ [البقرة : ٢٦] ، جواب صاحب الكشاف أنه لما ضرب اللّٰه مثل «البعوضة» ضل به قوم واهتدى به آخرون ، فإسناد الضلال والهدى إلى اللّٰه على جهة الإسناد المجازي كأنه هو المتولي إضلالهم وإن كانت حقيقة الإضلال من عند انفسهم كما في قوله تعالى عن الأصنام: ﴿**رب إنهن أضللن كثيراً من الناس**﴾ [سورة إبراهيم : ٣٦] ، لقد ضلوا عندهم لا من جهتهم أو بسببهم لأن الأصنام لا تعقل حتى تضل ، كذلك ضل الضالون عند مثال البعوضة لا بسببه ويمكن أن يكون معنى الضلال العقوبة كما أن معنى الهداية المثوبة .

كذلك المعنى في الاستفهام الوارد على سبيل الإنكار : ﴿ **أتريدون أن**

(*) ولكن هذا المعنى قد يكون حجة للمجبرة لا عليهم .

تهدوا من أضل اللّه ﴾ [النساء : ٨٨] ، أي أتريدون نجاة من هو عند اللّه هالك .

ونفس المعنى في قوله تعالى : ﴿ **إن تحرص على هداهم فإن اللّه لا يهدي من يضل وما لهم من ناصرين** ﴾ [النحل : ٣٧] ، أي إن تحرص على هداهم في الدنيا وقد اختاروا لأنفسهم الشقاوة في الآخرة فإن اللّه لا يهدي في الآخرة من هذه حاله من العدول عن طريق الجنة .

وقد يكون معنى قوله : ﴿ **فإن اللّه لا يهدي من يضل** ﴾ أي من وجده ضالاً، فيصير معنى الآية: إن تحرص على هداهم فغاية حرصك بلوغ البيان والتعريف ، فأما هداية من هو ضال في نفسه مُصِرّ على الضلالة فلا حيلة لك في هدايته .

كذلك القول في الآيات الأخرى مثل : ﴿ **ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً** ﴾ [سورة الكهف : ١٧] ، ﴿ **ويضل اللّه الظالمين** ﴾ [إبراهيم : ٢٧] ، ﴿ **وكذلك يضل اللّه من هو مسرف مرتاب** ﴾ [غافر : ٣٤] ، لا تعني ما تعلقت به المجبرة من أن اللّه خلق الضلال في الخلق وصدهم عن السبيل ، وإنما تعني تركهم يضلون أو العقوبة في الآخرة .

وإذا نظرت في القرآن وجدت فيه آيات كثيرة تصرح بالهداية للخلق ، فأين هذا من هذيان المجبرة حين قالوا إن اللّه قد خلق الضلال والكفر. تعالى اللّه عما نسبه إليه الجاهلون[1] وقد تعلق المجبرة بالآيات التي وردت فيها ألفاظ : الطبع والختم والأكنة والوقر والغشاوة في قوله تعالى :

﴿ **بل طبع اللّه عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلاّ قليلاً** ﴾ [سورة النساء : ١٥٥] .
﴿ **أولئك الذين طبع اللّه على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم** ﴾ [سورة النحل : ١٠٨] .
﴿ **ختم اللّه على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة** ﴾ [سورة البقرة : ٧] .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢ .

﴿ **إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً** ﴾ [سورة الكهف : ٥٧] .

وقد ذهب الزمخشري إلى أنه لا ختم هناك ولا طبع ولا غشاوة ولا شيء من هذه الأمور الحائلة بينهم وبين الإيمان ، وإنما هو كلام وارد على سبيل المجاز ، فمن شدة إعراضهم عن الإيمان واستنكافهم عن قبوله واستكبارهم عن أخذه حتى صار الحق لا ينفذ إلى قلوبهم ولا يخلص إليها كأنها مستغلقة بأكنة مستحكمة بأختام أو كأن على الآذان وقراً وعلى الأبصار غشاوة ، لقد مثّل اللّه حال قلوبهم بعد التجافي عن الحق بحال ختم القلوب ، كما شبهها بقلوب البهائم التي لا تعي شيئاً ولا تفهم شرعاً .

إن اللّه تعالى قد فطر الخلقة الإنسانية على الإيمان وركبّ فيها العقل والهوى، فمن لم ينتفع بعقله وإنما جعل من نفسه مطية سلطان الشهوة جاز أن يقال عنه ختم اللّه على قلبه[1] .

ومن المتشابهات ما ذكر في الآيات من نسبة الفتنة والتزين إلى اللّه كقوله تعالى : ﴿ **إن هي إلاّ فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء** ﴾ [الأعراف : ١٥٥] ، ﴿ **فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري** ﴾ [طه : ٨٥] .

والرد على المجبرة أن اللّه لا يقبح منه قبيح ولذا ينبغي رد هذه الآيات عن المعنى الظاهر إلى المجاز ، إنه يراد بلفظ الفتنة معان ثلاثة :

الأول : الإهلاك بالعذاب كقوله تعالى ﴿ **يوم هم على النار يفتنون** ﴾ [الذاريات : ١٣] ، أي يعذبون .

الثاني : الامتحان والاختبار في قوله تعالى : ﴿ **ونبلوكم بالشر والخير فتنة** ﴾ [الأنبياء : ٣٥] ، أي محنة واختباراً .

الثالث : الإضلال والتعمية وتلبيس الحق بالباطل والاستدعاء إلى المعصية

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢ ـ ٣٣ .

كقوله تعالى : ﴿ **يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة** ﴾ [الأعراف : ٢٧] .

هكذا يتبيّن أن المعنيين الأول والثاني يجوز إطلاقهما على اللّه دون المعنى الثالث . وأما التزين في قوله تعالى : ﴿ **إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم** ﴾ [النحل : ٤] ، وفي غيرها من الآيات فإنما يذكر في القرآن على وجهين .

الأول : منسوباً إلى اللّه ويقصد به ما خلق فيهم من شهوة استجابوا لها معرضين عما وهبناهم من عقول جعلناها حجة لنا عليهم ، ونسبة التزيين إلى اللّه يكون مجازاً لا حقيقة .

الثاني: منسوباً إلى الشيطان في قوله تعالى : ﴿ **وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم . . .** ﴾ [الأنفال : ٤٨] ، وذلك بدعوته لهم إلى قبح الأفعال وتزيين مواقعتها وارتكابها .

٥ ـ في نقد نظرية الكسب :

المتقدمون من المجبرة هم الجهمية والمتأخرون منهم هم الذين تعلقوا بالقول بالكسب الذي ابتدعه أبو الحسن الأشعري ، وهو قول غير معقول في ذاته ، ذلك أنه لا يخلو المراد من أي لفظ أن يتسق مع أحد معايير أربعة : مفهومه في لسان أهل اللغة . أو وفق العرف الشائع أو حسب مفهوم اللفظ في الشرع أو في اصطلاح أهل العلم ، فإن خرج عن استعمال أي من هذه الأوضاع الأربعة كان خطأ ، لأن كل لفظة وضعت لمعنى فلا بد من إفادتها لأحد هذه المعاني ، فإن لم تتقيد بواحد منها كان النطق بها عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها .

أما أنه يستحيل أن يكون المفهوم منها معنى لغوياً فذلك لأن الكسب في اللغة هو حدث يحدث لمنفعة أو دفع مضرة ، بينما القائلون بالكسب لا يعلقون حدوثه بنا .

ويستحيل أن يكون المفهوم منه معنى شرعياً لأنه لا يعقل لـه معنى في الشرع كالصلاة والزكاة(*) .

ويستحيل أن يكون المفهوم منه معنى اصطلاحياً بين النظار من المتكلمين لأنه لا يمكن الاصطلاح في الأمور الاصطلاحية إلّا بعد أن يكون اللفظ معقولاً في ذاته، إن الجوهر والعرض لما كانا مفهومين في أنفسهما معقولين في ذاتهما يمكن وقوع الاصطلاح فيهما بين النظار سواء على معنى يفهمه المتكلمون أو حسب مفهوم الفلاسفة ، كذلك الأمر في سائر المصطلحات العلمية أو الكلامية أو الفلسفية ، أما الكسب الأشعري بمعنى أن الفعل من اللّه خلقاً فإنه لا يعقله النظار من المتكلمين أو الفلاسفة أو العلماء في أي فرع من العلم أو الدين .

ولو كان الكسب معقولاً في نفسه لعقله العقلاء ، فلما لم يعقلوه فقد دل ذلك على استحالة كونه معقولاً ، أما أنه لم يعقله العقلاء فلأن فرق المسلمين من الزيدية والمعتزلة والخوارج والمرجئة وغيـرهم يطالبـون المجبرة في الأزمـان المتطاولة ببيان حقيقة الكسب وتوضيح معناه ، ومع توفر دواعي الكل إلى فهم ماهيته وبيان معقوله فإنهم لم يفهموه ولم يعقلوه بل حتى سائر فرقة المجبرة لا يجعلونه لهم مذهباً ، أما الفرق الأخرى فقد أبطلوه بالأدلة ، وكـل هؤلاء ما أدركوا له حقيقة ولا توصلوا لـه إلى مفهوم ، فلمـا لم يفهموه أو يعقلوه فقـد أضحى الكسب غير معقول في نفسه .

إن عدم معقولية اللفظ إنما ترجع إما لغموضـه على الإفهام ودقتـه على الأذهان ـ ولكن بعد حين لا بد أن يتضح لهم ما استغلق عليهم ـ ، وإما لأنه غير معقول في نفسه ، أما بعد هذه الأزمنة الطويلة ولم يتبين لهم من معناه ذلك فضلاً عن معارضته للمعاني الواردة في اللغة والعرف والشرع والاصطلاح فقد

(*) هذا وقد ورد لفظ الكسب ومشتقاته في القرآن الكريم في سبعة وستين موضعاً كلها تفيد نسبة العمل إلى الإنسان من جانب ثم تردف بالثواب أو العقاب على ما كسب العبد أو اكتسب من جانب آخر، ولا يفيد موضع منها أن الفعل من اللّه خلقاً ومن ثم فإن أبا الحسن الأشعري في نظريته تحاشي أن يستشهد بآية واحدة ورد فيها لفظ الكسب.

ثبت ما ذكرناه من أن لفظه «الكسب» عبارة فارغة ليس وراءها معنى يعقل[*] .

ثالثاً ـ في الحسن والقبح العقليين

ذهب الزيدية والمعتزلة إلى أن الحسن والقبح والندب والإباحة أحكام إضافية تختص بها الأفعال الموصوفة بها ، ثم هي منقسمة إلى ما يعلم حسنه وقبحه بالعقل كحسن الصدق والإحسان وجلب النافع والإنتفاع بما سخره اللّه للإنسان ، ونحو وجوب شكر المنعم ورد الودائع ، ونحو قبح الظلم والإساءة وكفران النعمة والجهل والكذب والسفه ، وإلى ما يعلم حسنه أو قبحه من جهة الشرع كالمحسنات والمقبحات الشرعية .

أما المحققون من الأشعرية فقد ذهبوا إلى أنه لا معنى للحكم بالحسن أو القبح إلاّ وفق خطاب الشرع فقط من غير أمر زائد عليه ، فلا معنى للقبح عندهم إلاّ وفق قول الشارع : (إن فعلته عاقبتك على فعله) ، ولا معنى للواجب إلاّ قوله : (إن تركته عاقبتك على تركه) ، ولا معنى للمندوب إلاّ قوله (إفعله ولا حرج عليك في تركه) ومعنى المباح هو قوله (لا حرج عليك في تركه أو فعله)، من غير أمر يختص به الفعل في ذاته، وأن شيئاً من هذه الأحكام لا يعلم بالعقل وإنما موردها الشرع[1].

١ ـ في أن الأفعال إنما تحسن أو تقبح لوجوه عائدة إليها :

يطلق الحسن والقبح ويراد بهما معان ثلاثة :

الأول : ملاءمة الطبع ومنافرته فيقال إن الملاذ حسنة لأنها ملاءمة للطبع

(*) هذا أروع ما كتب يحيىٰ بن حمزة على الإطلاق حيث لم يتبع المنهج الجدلي في النقد ، وإنما بين أن خطأ كثير من النظريات الكلامية أو الفلسفية إنما يرجع إلى خطأ في الاستخدام اللغوي ، وهو ما عرف في الفلسفة المعاصرة بمنهج التحليل اللغوي ، لقد قدم لنا بطريقة قاطعة حاسمة أن هناك معايير أربعة لبيان صحة استعمال اللفظ : اللغة والعرف والدين (أو الشرع) والاصطلاح فإن لم يتسق مفهوم اللفظة مع واحدة منها ، فإنها على حد تعبيره ، عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها .

(١) يحيىٰ بن حمزة: الشامل. . المجلد الثاني السطر الأول ص ١٣ .

وإن الآلام قبيحة لأنها منافرة له .

الثاني : كون الشيء على صفة كمال يجعله حسناً أو على صفة نقص يجعله قبيحاً ، كما يقال إن العلم حسن والجهل قبيح .

الثالث : كون الفعل مستحقاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً .

والذي يدل على أن الأفعال إنما تحسن أو تقبح لوجوه عائدة إليها عدة أمور :

١ ـ **الدوران** : يعلم العقلاء ضرورة أنه متى وقع ظلم أو جهل أو عبث فإنه قبيح ، ولا دخل لكون الفاعل مخلوقاً مربوباً مكلفاً مأموراً منهياً في تقرير حسن الفعل الحسن أو قبح الفعل القبيح .

وذهب أبو الحسين البصري إلى أن هذا الدوران بين العقل والوجود أي بين الحكم والفعل إنما يدل على علة بينهما ، فإن دار الحكم بالحسن على الأفعال الحسنة أو الحكم بالقبح على الأفعال القبيحة فمرد ذلك إلى اقتران المعلول بالعلة بينهما .

٢ ـ **السبر والتقسيم** : ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن الأفعال متباينة في وقوعها عن وجوه مختلفة ، فمنها ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه وهو المندوب ومنها ما لا يستحق الذم بفعله ولا يستحق المدح بتركه ولا يترجح فعله على تركه وهو المباح ، ومنها ما يستحق الذم على فعله وهو القبيح ، ومنها ما يستحق الذم بتركه وهو الواجب ، هذه وجوه مختلفة لأفعال مختلفة ، ولا يرجع اختلافها لأمر أو نهي لأن اختلاف هذه الأحكام أمر معقول متميز في نفسه معلوم بالضرورة وليس لأمر خارج عن ذواتها ، وإنما المؤثر في اختلافها وتباينها هو وقوعها على وجوه مختلفة .

على أنا لا نقول إن القبح مضاف إلى ذات القبيح وعينه لأن المثلين قد يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً(*) ـ وما كان ثابتاً للذات لا تختلف فيه

(*) كالقتل جهاداً والقتل حرابة أو ظلماً أو حرب التحرير وحرب الاستعمار .

الأمثال ، كما قد يكون المختلفان مشتركين في حكم واحد(**) .

وذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه إذا اجتمع الحسن والقبح في فعل فالغلبة للقبح(***) .

٣ ـ **عمومية هذه الأحكام** : إن الاستحسان أو الاستقباح لا يرجع إلى عرف ولا شرع لأنه حاصل لدى من لا يعرف شرعاً ولا يقر بدين ، بل إنها ثابتة لدى من لا يبالي بمدح ولا يحتفل بذم وفي حق من كان ملحداً لا يقر باللّه ولا باليوم الآخر ، ولا يرجو ثواباً ولا يخاف عقاباً ، ولو كان مردها إلى الشرع لكانت الأحكام الأخلاقية مجهولة قبل ورود الشرع .

٤ ـ **وفطريتها** : ولو افترضنا وجود صبي لم يتلق تربية من والدين ولا تلقى شريعة ما وقلنا له : إن صدقت أعطيناك ديناراً وإن كذبت أعطيناك ديناراً فإنا نعلم بالضرورة أنه يؤثر الصدق على الكذب ، فلو لم يكن الصدق موصوفاً بما يقتضي ترجيحه لما رجحه على الكذب مع استوائهما في سائر الوجوه .

إن من يرى أعمى مشرفاً على الهلاك بالوقوع في هاوية في برية ولا ينتظر مدحاً ولا يرجو ثواباً وافترضنا أنه لا يدين بدين فإنه يعلم بكمال عقله حسن فعله لو تداركه من الوقوع في تلك التهلكة ، بل ويستحثه عقله على ذلك حتى لو لحقه في ذلك تعب .

ولو لم يكن الواحد منا فاعلاً الحسن إلّا لنفع أو دفع ضرر لما كان في العالم محسن ، إن الإنسان كما يفعل الفعل لنيل النفع أو لدفع الضرر فإنه يفعله أيضاً لأجل الإحسان ، وفي هذا دلالة على أن حسن الإحسان مقرر في عقول العقلاء .

على أنه من الخطأ الظن أن مذهب المعتزلة والزيدية أن الحسن والقبح أحكام مطلقة ، فهذا جهل بمذهبهم ولا يقول بذلك إلّا البلخي ، كيف ذلك

(**) كشرب الخمر والقذف الحد فيهما واحد .

(***) كأن يسرق ليتصدق .

وقد تكون العين الواحدة حسنة وقبيحة كالسجدة الواحدة يراد بها اللّه أو يراد بها الشيطان .

٢ ـ هل يقدر اللّه على فعل القبيح :

ذهب المعتزلة إلى أن اللّه قادر على فعل القبيح وأنه يصح من جهته، خلا أنه يمتنع وقوعه منه لأنه حكيم .

وذهب أبو الهذيل العلاف وأبو الحسين البصري والخوارزمي إلى أن صدور القبيح ممكن بالإضافة إلى القادرية ممتنع بالإضافة إلى الداعية ، ولذا استحال منه فعل القبيح .

وذهب النظام ومن شايعه كالجاحظ والأسواري إلى أن اللّه لا يقدر على فعل القبيح أصلاً وأن قدرته لا تتعلق به .

وللرد على النظام نقول :

ـ إنه تعالى قادر لذاته ونسبة ذاته إلى كل الممكنات على سواء والقبائح من جملة الممكنات فيجب أن يكون قادراً عليها .

ـ إن الأمور الواجبة على اللّه نحو العوض والاستحقاق وغيرها لا يخلو حاله أما إنه يمكنه تركها أو لا يمكنه، فإن كان لا يمكنه فهذا حال المضطر الذي لا يقدر على الانفكاك عما هو مضطر إليه ، وفي ذلك بطلان كونه مختاراً .

ـ يمدح اللّه بكونه غير فاعل للظلم، ولا يعقل المدح بترك الفعل إلا إذا كان قادراً عليه .

ـ من يقدر على الشيء يقدر على ضده ، فإذا كان سبحانه قادراً على خلق العلوم الضرورية فينا فإنه قادر على ألاّ يخلقها .

ـ وإذا كان الواحد منا قادراً على تعذيب غيره من غير جريمة سابقة ، فإن اللّه أولى أن يكون قادراً على تعذيب الكفار دون أن يتوقف ذلك على سبق كفرهم .

والمختار عندنا ما ذكره العلاف والبصري والخوارزمي وهو أن فعل القبيح

صحيح بالإضافة إلى القدرة مستحيل بالنسبة إلى الداعية ، ذلك أن للفعل جهتين : إحداهما الصحة والثانية الوقوع ، أما الصحة فلا تفتقر إلاّ إلى مجرد القدرة لأن صحة الفعل أصل في معقول القدرة ، وأما جهة الوقوع فلا بد فيها من اعتبار آخر غير القدرة وهو الداعية لأن حصول الفعل دون داع إليه محال ، ولا شك أن فعل القبيح مستحيل من جهته تعالى ، لأن الداعي إليه إما الجهل بقبحه أو الحاجة إليه ، والأمران مستحيلان .

وقد اعتمد النظام في تقرير قوله بأن القبيح غير مقدور للّه بعدة شبهات :

الأولى : إن القبيح لا يفعله إلاّ الجاهل أو المحتاج (أو كلاهما) ، فلما استحال ذلك من جهته فقد أضحى فعل القبيح من الأمور المحالة لأن المحال هو ما لا يصح حدوثه(*) .

الثانية : إن في القول بأن اللّه قادر على فعل القبيح ولكنه يستحيل وقوعه من جهته تناقضاً ، إذ جعلتم وقوع القبيح ممكناً ثم حكمتم باستحالته .

الثالثة : إذا كان فعل القبيح محالاً فإن القول بالقدرة على القبيح يعني القول بالقدرة على المستحيل وهذا تناقض ، فإما أنه غير قادر على القبيح وهذا هو قولنا ، وإما أنه قادر على المستحيل وهذا تناقض .

الرابعة : ما لزمكم في الفعل يلزمكم في القدرة ، فإذا كنتم قد نفيتم القبح عن الفعل الإلهي تنزيهاً فإنه يلزمكم نفي القدرة على فعل القبيح تنزيهاً أيضاً(**) .

والرد على النظام من جهتين :

الأولى : إن جهة صحة الفعل غير جهة وقوعه ، كما أن جهة الإمكان غير

(*) من هذه الحجة للنظام يتبين أن الخلاف بينه وبين معارضيه يتعلق بمفهوم لفظ «الأستحالة» إذ استخدم النظام المفهوم العرضي لها وهو ما لا يصح حدوثه بينما استخدم ناقدوه المفهوم المنطقي لها المضاد للضرورة أو الوجوب .

(**) لو أن التعبير كان : لا يصح أن يوصف اللّه بالقدرة على فعل القبيح بدلاً من : لا يقدر على فعله لكان أكثر دلالة على تنزيه القدرة .

جهة التقرير ، فلا تناقض بين القول بإمكانه فعل القبيح ـ لقدرته ـ وبين تقرير عدم فعله له .

الثانية: يتعلق النقص بالفعل لا بالقدرة، فالأنبياء قادرون على ارتكاب الكبائر ولا يوجب ذلك نقصاً في ذاتهم ولا قدحاً في عصمتهم.

٣ ـ هل يقدر اللّه على خلاف معلومه ؟ :

تتفق المعتزلة والأشاعرة على أن اللّه تعالى قادر على خلاف ما علمه وأخبر به ، بينما ذهب عباد بن سليمان والأسواري إلى أن ما علم أنه لا يكون فإنه لا يوصف بالقدرة على تكوينه .

ومعتمدنا في قولنا بقدرة اللّه على خلاف معلومه مسالك عقلية وشرعية .

الأول : عقلية :

ـ إن خلاف معلومه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور ، فخلاف معلومه مقدور .

ـ لو كان خلاف معلومه مستحيلاً لكان علمه موجباً لمعلومه ، وهذا قول الفلاسفة . ولكانت موجوداته واجبة الوجود (بالغير) لا ممكنة .

ـ ولو كان علمه موجباً لمعلومه ، وكانت الموجودات الكائنة وفق علمه واجبة الوجود لما كان هناك وجه لتعظيمه والثناء عليه ، فلا وجه للثناء على الشمس إذ تصدر عنها الأشعة على جهة الوجوب .

ـ ولو كان العلم موجباً لمعلومه لاستغنى عن القدرة ، فلا توصف الشمس بالقدرة على الضياء .

الثاني : شرعية : قوله تعالى :

ـ ﴿ **ولو شئنا لآيتنا كل نفس هداها** ﴾ [السجدة : ١٣] .

ـ ﴿ **إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين** ﴾ [الشعراء : ٤] .

ـ ﴿ **ولو شاء ربك لهدى الناس جميعاً** ﴾ .

ووجه الاستدلال بهذه الآيات أنه تعالى تمدح ذاته بأنه لو شاء أن يفعل من المعلوم من حاله أنه لا يفعله لفعله ، وهذا لا يكون إلاّ إذا كان قادراً عليه .

وقد ذهب عباد بن سليمان إلى أن القول بالقدرة على خلاف معلومه محال ، لأن المعلوم موجود ، وافتراض غير الموجود يقتضي تغير المعلوم ومن ثم تغير العلم ، ذلك أن اللّه قد علم أنه لا يوجد فصار متعلقاً به أنه موجود .

إن الموجود الكائن متعلق بعلم اللّه الأزلي ، فلو افترضنا إمكان عدم وجوده أو وجود خلافه لاقتضى ذلك تغير علمه الأزلي وهذا محال .

والجواب أن تغير المعلوم لا يقتضي تغير العلم وإنما حصل للعلم تعلق آخر بغير متعلقه الأول(*) .

والحال في مسألة إمكان وقوع خلاف معلومه كالحال في قدرته على فعل القبيح ، فكما أن مسألة القدرة على فعل القبيح صحيح بالنسبة إلى قادريته مستحيل بالنسبة إلى الداعي ، فكذلك القول في القدرة على خلاف المعلوم صحيح بالإضافة إلى القدرة مستحيل بالإضافة إلى العلم في ذاته .

(*) والمشكلة متعلقة أيضاً بقضاء اللّه وهو على ضربين : قضاء مبرم وقضاء مشروط ، ووجود القضاء المشروط أو المعلق يتضمن إمكان وجود ما لم يوجد ويتعلق بها كثير من الآيات التي تبدأ بحرف «لو» : ﴿ **ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض** ﴾ [الأعراف : ٩٦] ، أما ما يدل على إمكان وقوع خلاف معلومه من حيث تعلقه بالعلم فقوله تعالى : ﴿ **يمحو اللّه ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** ﴾ [الرعد ٣٩].

الباب الثاني

في النبوّات

الفصل الأول : النبي : صفته ـ وجوب عصمته

النصل الثاني : في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام

الفصل الثالث : في إعجاز القرآن .

الفصل الأول

النبي ـ صفته ـ وجوب عصمته

(١) في حسن البعثة

النبـوة لطف من اللّٰه ، بهـا يكون العبـاد أقرب إلى الـطاعة وأبعـد عن المعصية ، ولا يخالف في حسن البعثة إلّا فرقة من البراهمة بدعوى أن الأنبياء إن جاءوا بما يخالف العقول فيجب ردهم ، وإن جاءوا بما يوافقها ففي العقول غنية عما جاءوا به .

ولنا أدلة على حسن البعثة هي :

١ ـ إن البعثة فعل من أفعال اللّٰه ، وما كان من فعله تعالى فهو حسن ، أما أنها فعل للّٰه فلأنه لا يتولى بعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات إلّا اللّٰه ، ولا يقدر على ذلك غيره ، أما ما كان من فعله فهو حسن فلأنه حكيم جميع أفعاله حق ومصلحة وصواب .

٢ ـ وفي بعثة الأنبياء مصـالح للخلق عـظيمة ، لأنهـم يـذكرونهم اللّٰه ويخوفونهم الآخرة ويدعونهم إلى فعل الواجبات ويبشرون وينذرون .

والنبوة لطف ـ كما سبق القول ـ وكل من قال بوجوب اللطف على اللّٰه أو منه فإنه يوجب البعثة ، أما من لا يقول بالوجوب على اللّٰه فلا يقول بوجوب البعثة .

(٢) في الصفة التي يكون عليها المبعوث

لا بد من اختصاص المبعوث بصفات تقتضي كمال حاله في الإبلاغ والتأدية عن اللّه تعالى ، هذه الصفات على قسمين :

ـ قسم ينبغي أن يكون حاصلاً عليها كأن يكون معصوماً عن كل ما ينفر ، وأن يكون حاصلاً على زكاء الخلق صابراً على أذى الخلق .

ـ وقسم يتعلق بالأمور التي يجب تنزيهه عنها ، وهذه منها ما يرجع إلى الأفعال ومنها ما يرجع إلى الخلق ومنها ما يرجع إلى الخلقة .

أما ما يرجع إلى أفعاله المتعلقة بأقوال التبليغ فمنها :

١ ـ تنزيهه عن الكتمان فيما يتعلق بتأدية الأمور الدينية والمصالح الشرعية ، ذلك أنه لو جوزنا عليه الكتمان لانتفى الغرض المقصود من البعثة .

٢ ـ تنزيهه عن الكذب فلو جوزنا عليه الكذب لم نثق بما جاء به من شريعة .

٣ ـ تنزيهه عن التحريف والتغيير في جميع ما يبلغه عن اللّه .

وأما ما يتعلق بخلقه فعلى أمرين :

١ ـ تنزيهه عن الكبائر لأن ذلك يؤدي إلى إسقاط المنزلة، ونحن مأمورون بتعظيمه .

٢ ـ تنزيهه عن الصغائر بشرطين :

أ ـ أن لا تكون تلك الصغيرة متعلقة بالتبليغ والتأدية عن اللّه .

ب ـ أن لا تكون تلك الصغيرة مستخفة لمنزلته نحو سرقة بصلة أو تطفيف حبة لأنها تحط من قدر من فعلها وإن كانت صغيرة .

أما ما عدا ما ذكرنا من صغائر فإن تجويز صدورها عنهم لا تمنع من القول بنبوتهم ، وهذا وقد ورد الشرع بتجويزها عليهم ، يقول تعالى ﴿ **عفا اللّه عنك لم أذنت لهم** ﴾ [سورة التوبة : ٤٣] ، وقوله : ﴿ **ليغفر لك اللّه ما تقدم من ذنبك وما تأخر** ﴾ [سورة الفتح : ٢] ، وعن آدم قوله :﴿ **ربناظلمنا أنفسنا** ﴾[الأعراف :

٢٣] ، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على وقوع الخطأ منهم .

وأمّا ما يرجع إلى الخلقة فمنها ما يكون منفرداً بكل حال، كقبح الصورة وشناعة الخلقة والعلل المنفرة أو الجنون والصرع وخبال العقل ، ومنها ما يكون منفراً في حال دون حال ـ كصغر السن إذا انضم إليه نقصان العقل وضعف التمييز ، أما إذا كان كامل العقل جيد التمييز فذلك أدعى إلى الإعجاب ، ولهذا جاز في حق عيسى أن يكون نبياً في صغره ، وكذلك في حق يحيىٰ قال تعالى : ﴿ **وآتيناه الحكم صبياً** ﴾ [مريم : ١٢] ، وكذلك العمى والصمم إذا كانا مؤثرين في التنفير ، أما إذا لم يؤثرا فلا مانع من تجويزها عليهم(١) .

(٣) في العصمة

العصمة من أهم مسائل النبوة ، لأن الغرض من النبوة إبلاغ الشرع إلى الخلق على ألسنة الرسل وأن يكون ما قالوه حقاً وصدقاً ، ولا يكون ذلك إلاّ مع العصمة .

وقد اختلف أهل القبلة في عصمة الأنبياء على قولين :

الأول : أنه لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير من الوجوه ، وهذا هو القول الشيعة الأمامية .

الثاني : قول من جوّز عليهم الخطأ ، هذا وقد اتفقت الأمة على عدم تجويز الشرك عليهم ولا التحريف أو التغيير أو التبديل في جميع ما يبلغونه عن اللّه ، وأكثر الأمة على أنه لا يجوز عليهم صدور الكبائر عنهم ، وللدلالة على ذلك مسالك ثلاثة :

---

(١) يحيىٰ بن حمزة الشامل الباب الرابع في النبوات ص ٨٢ ـ ٨٣ يضيف يحيىٰ بن حمزة إلى المنفرات غير المزمنة الكتابة والقراءة والشعر فيمن تكون معجزته متعلقة بالفصاحة والبلاغة، ولا نوافقه على اعتبار الكتابة والقراءة من العوامل المؤثرة في التنفير، ، إن كون النبي محمد أمياً أبلغ في الإعجاز فقط، أما الشعر فأمره مختلف لقوله تعالى: ﴿**وما علّمناه الشعر وما ينبغي له**﴾ [يس: ٦٩].

١ ـ عقلي : ذلك أن وقوع الكبائر عنهم يؤدي إلى التنفير منهم وعدم الإصغاء إليهم فضلاً عن الاستخفاف بهم وإسقاط منزلتهم وحط ما رفع اللّٰه من قدرهم .

٢ ـ جدلي : إن مرتكب الكبيرة عمداً تبطل شهادته ، ذلك أن شهادة الفاسق باطلة ومن ثم تبطل نبوتهم .

٣ ـ نقلي : قوله تعالى : ﴿ **إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين** ﴾ [الأنبياء : ٩] ، ﴿ **وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين** ﴾ [الأنبياء : ٩٣] .

﴿ **إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار** ﴾ [سورة ص : ٤٦] ، ﴿ **وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار** ﴾ [سورة ص : ٤٧] ، ﴿ **وما ينطق عن الهوى** ﴾ [سورة النجم : ٣] ، وغير ذلك من الآيات الدالة على تزكيتهم .

ولكن فريقاً من الحشوية نسبوا إلى الأنبياء الكبائر مستندين في ذلك إلى ظاهر بعض الآيات كقوله: ﴿**وعصى آدم ربه فغوى**﴾، شك إبراهيم في قدرة اللّٰه بقوله: ﴿ **أرني كيف تحيي الموتى** ﴾ [سورة البقرة ٢٦٠]، أما موسى فقد قتل نفساً بغير نفس، وقصة الخصمين اللذين احتكما إلى داود تشير إلى عشق داود امرأة «أوريا» وإرساله إلى الحرب ليقتل.

هذه كلها من شبه الحشوية ، وأما عن آدم فإن قوله تعالى ﴿ **فعصى آدم** ﴾ فإن المعصية تشير إلى الصغيرة كما تستعمل في الكبيرة ، بل وتستعمل في مخالفة نصيحة الناصح فنحن نقول «نصحته الرأي فعصاني» ، وأما عن قوله «فغوى» فقد عاب اللّٰه رأيه حين استبدل العيش المنقطع بالعيش الدائم في الجنة . وليس في ذلك دلالة على ارتكابه الكبيرة ، وأما قولهم بشك إبراهيم في قدرة اللّٰه فهو افتراء عليه لأن اللّٰه يقول في حقه: ﴿ **وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السمٰوات والأرض وليكون من الموقنين**﴾ [الأنعام: ٧٥]، وأما قوله: ﴿ **أرني كيف تحيي الموتى** ﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠]، فقد أراد أن يزداد يقينا باللّٰه

ويطمئن إلى معرفته فطلب دلالة أخرى لينشرح بها صدره.

وأما قولهم عن داود بأنه عشق امرأة قائده «أوريا» فهو من كذب الحشوية على أنبياء اللّه وذلك من خسيس قول اليهود، فقد أثنىٰ اللّه على داود بقوله تعالى: ﴿ **وإن له عندنا لزلفي وحسن مآب** ﴾ [سورة ص: ٤٠]، ووصفه بأنه «أواب» أي رجاع عن المحظورات ولم يحك اللّه في قصة الخصوم أن داود اقترف إثماً، وإنما قال تعالى: ﴿**فاستغفر ربّه وخرّ راكعاً وأناب**﴾ [سورة ص ٢٤]، والمغفرة تكون عن الصغائر كما تكون عن الكبائر(١).

(٤) في وقت العصمة وفاعلها وكيفيتها

المرتبة الأولى: وقت البعثة:

اختلفت الفرق الإسلامية بصدد وقت العصمة على أقوال ثلاثة:

الأول: قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم، وهذا هو قول الشيعة الإثني عشرية ومذهب أهل النظر (يقصد المعتزلة).

الثاني: قول من ذهب إلى أن عصمتهم من وقت النبوة، وهذا قول أبي الهذيل.

الثالث: قول من زعم أن عصمتهم من وقت بلوغهم.

والمختار عندنا هو القول الأول وهو قول الزيدية والمعتزلة، وذلك أن الأدلة الدالة على عصمتهم لم تفصل بين وقت ووقت، ولو جازت عليهم الكبائر قبل البعثة لكان ذلك موجباً للتنفير منهم، هذا وتشير كتب التاريخ إلى حسن سير الأنبياء قبل البعثة مما يدل على عصمتهم قبل البعثة وبعدها.

المرتبة الثانية:

في بيان فاعل العصمة، وفيه مذاهب ثلاثة:

أولها: إن فاعلها هو اللّه، وهذا قول أكثر أهل النظر، فمعنى قولنا في

---

(١) يحيىٰ بن حمزة: الشامل ص ٨٤، ٨٥.

النبي إنه معصوم أن اللّه فعل له العصمة فأصبح معصوماً .

ثانيها : قول من ذهب إلى أن فاعل العصمة هو النبي ، فمعنى قولنا إن النبي معصوم أن اللّه تعالى أخبر عن كونه معصوماً .

ثالثها : قول من قال إن العصمة من جهة اللّه ومن جهة النبي معاً .

والمختار عندنا أن اللّه تعالى هو المتولي لعصمة الأنبياء وأنه الفاعل لها، وهذا هو قول الزيدية والمعتزلة ، ويدل على قولنا أمران :

أولها : إن اللّه تعالى هو المتولي إرسالهم وإظهار المعجزة لأجل تصديقهم فهو أيضاً المتولي عصمتهم من أجل قبول قولهم .

ثانيها : دليل نقلي وهو قوله تعالى: ﴿**ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً**﴾ [الإسراء : ٧٤] ، وقوله تعالى : ﴿ **إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار**﴾ [سورة ص : ٤٦] .

أما عن كيفية العصمة فإنها مترتبة على الخلاف في فاعلها ، فمن قال بأن فاعلها هو النبي فإنما يعني أن يمتنع النبي عن مواقعة المعاصي باختياره وإن كان لا يستغني عن توفيق من اللّه ، ومن قال إن فاعلها هو اللّه فإنما يقصد إن اللّه جبلهم على الطهارة والتقوى ، فلا يكون لهم إلى القبائح دافع ، ذلك أن اللّه يلطف بهم بألطاف خفية يمتنعون عن مواقعتها، وهذا هو المختار عندنا .

الفصل الثاني

في نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام

المعتمد في تقرير نبوته أمران:

١ ـ أنه ادعى النبوة

٢ ـ أنه ظهرت عليه المعجزة

ولا خلاف في أنه ادعى النبوة ، وأما عن معجزاته فأهمها القرآن الذي تحدى به العرب وهم أهل فصاحة وبلاغة وقد عجزوا عن معارضته ، وتدل على ذلك عدة آيات﴿ **أم يقولون آفتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات** ﴾ [سورة هود : ١٣] .

﴿ **أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وآدعوا شهداءكم** ﴾ [سورة يونس : ٣٨] تحداهم أن يأتوا بمثله أو بعشر سور مثله ، وبل بسورة واحدة وهذا هو النهاية في التحدي ثم قال بعد ذلك ﴿ **فان لم تفعلوا ولن تفعلوا** .. ﴾ [سورة البقرة : ٢٤] ، نفى قدرتهم على ذلك نفياً قاطعاً .

هذا وقد كانت دواعي العرب متوفرة على الإتيان بها ، ولم يكن لهم مانع عنها ومن توفرت دواعيه إلى الفعل دون مانع فهو عاجز ، ومن ثم كان القرآن معجزاً .

هذا وقد كلفهم النبي ترك دينهم ، وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم ، وما ينقص أموالهم ، وطالبهم بعداوة الأصدقاء وصداقة الأعداء بسبب الدين ، كل

ذلك مما يشق على النفوس لا سيما العرب لشدة حميتهم، وهكذا توفرت دواعيهم إلى معارضة القرآن.

هذا وما كان عليه السلام بحيث تخاف العرب قهره وبطشه ، بل كان في أول دعوته هو الخائف ، وكان للمشركين الغلبة على معظم بلاد العرب عدا المدينة بعد الهجرة ، ولقد توفرت الدواعي لأن في قلوب المخالفين لمِلَّة الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين ما لا حدّ له من الحرص على الطعن في هذا الدين .

ولو وجدت المعارضة لشاعت ولو شاعت لنقلت نقلاً متواتراً ، ولو كانوا قادرين على المعارضة لما عدلوا عنها إلى الحربْ وتعريض النفوس للقتل لأن المعارضة أسهل ، فلما لم يكن شيء مما ذكرنا علمنا أن المعارضة لم توجد أصلاً :

وحقيقة ، عارضه بعد موته مسيْلَمة الكذاب ، ولكن إذا نظرنا إلى ما عارض به وجدنا بين القرآن وبينها بوناً عظيماً من وجوه كثيرة نظماً وتأليفاً وبلاغة وفصاحة ومعنى ورشاقة وسهولة وحلاوة ، فلا يشبه ما عارض به القرآن من وجه من الوجوه، بل جاءت كلماته من قبيل الهذيان.

هذا والقرآن مشتمل على أمور غيبية كقوله تعالى : ﴿ **وعد اللّه الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض** ﴾ [سورة النور : ٥٥] ، وقوله تعالى: ﴿ **غلبت الروم في أدنىٰ الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون** ﴾ [الروم : ٢] ، وقوله تعالى : ﴿ **لتدخلن المسجد الحرام إن شاء اللّه آمنين** ﴾ [سورة الفتح ٢٧] .

أما أن الإخبار بالغيب معجز فلأن الواحد منا يحاول ذلك فلا يمكنه ، هذا ومعلوم بالتواتر أنه لم يمارس علم النجوم أو علم الرمل .

كذلك وردت أخبار كثيرة عن سائر معجزاته نحو نبوع الماء من بين أصابعه وإشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل وانشقاق القمر وغير ذلك ، وهذه

الأخبار وإن كان كل واحد منها معدوداً في باب الآحاد لكن مجموعها قد بلغ من الكثرة حد التواتر .

نثبت مما ذكرناه من هذه المسالك الثلاثة : ـ إعجاز القرآن ـ الإخبار بالغيب ـ سائر المعجزات أنه ظهرت عليه المعجزة المقرونة بالتحدي مع العجز عن المعارضة . والشبه الواردة من المخالفين بعضها وارد على النبوة بعامة وبعضها على نبوة محمد بخاصة.

أما ما كان منها وارداً على النبوة بعامة فهي شبه البراهمة في قولهم إن العقل عماد الأمور وكل شيء مردود إليه ، فما وافقه عمل به وما خالفه وجب رده ، ولا يخلو الرسل إما أن يأتوا بما يوافق العقل أو ما يخالفه ، فإن أتوا بما يوافقه ففي العقل غنية عما أتوا به ، وإن أتوا بما يخالفه وجب ردهم .

والجواب إن الرسل لم يأتوا إلاّ بما يوافق العقول ، ولكن العقول قاصرة عن الإحاطة بحسن بعض الأشياء وقبح البعض الآخر ، وهي عاجزة عن الإطلاع على الأمور المصلحية في المحسنات والمقبحات ، واللّه وحده هو المطلع عليها العالم بدقائقها وتفاصيلها ، ولذا أرسل الرسل للتنبيه على هذه المصالح والتحذير من تلك المفاسد ، ولهذا كانت بعثة الرسل من أجل معرفة حسن ما لا طريق إلى معرفة حسنه ومعرفة قبح ما لا سبيل للعقل إلى معرفة قبحه ، ولذا وجب القضاء بحسن بعثهم(*).

والشبهة الثانية للبراهمة على النبوة هي قولهم إنه لا يمكن الفصل بين النبي والساحر ويجوز أن يكون النبي ساحراً ، والجواب إنه يمكن التمييز بين

(*) يمكن قبول هذا الرد من القائلين بالحسن والقبح الشرعيين كالأشاعره ، أما من يقول بالحسن والقبح العقليين كالمعتزلة والزيدية فإن هذا الرد مردود عليه ، وقد كان أولى بيحيىٰ بن حمزة أن يركز على أمرين: الأول بالعقل يعرف وجود اللّه وتوحيده وعدله ووجوب عبادته ولكن بالشرع تعرف كيفية العبادة أو كما يقول القاسم الرسي : احتج المعبود على العباد بثلاثة أشياء: بالعقل والرسول والكتاب ، بالعقل يعرف المعبود وبالرسول تعرف العبادة وبالكتاب تعرف كيفية العبادة (القاسم الرسي : رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ٩٦ تحقيق محمد عمارة.

المعجزة والشعوذة ، فالمعجزة من جهة اللّه تعالى بينما الشعوذة من جهة المحتال ، يدلنا ذلك إنه يمكن الإتيان بالشعوذة بخلاف المعجزة، ويمكن تحصيل الشعوذة بآلات وأدوات لو فقد المحتال شيئاً منها لم يمكنه تنفيذ حيلته ، بينما لا تتأتى المعجزة بآلات وأدوات وإنما يخدع المشعوذ بشعوذته من ليست له خبرة بتلك الصناعة ، وأما المعجزة فإنها تبهر العقول وتبطل الحيل وتحصل على وجه لا يمكن بلوغه أو الإتيان بمثله كما في قلب العصا حية أو إبراء الأكمة والأبرص[1] .

ومعجزة كل نبي من جنس ما يتعاطاه أهل زمانه . . ليكون باهراً لعقولهم ، فمعجزة موسى قلب العصا حية لتعاطيهم السحر في زمانه واشتغالهم به ، ومعجزة عيسى إبراء الأكمة والأبرص لما غلب عليهم من معرفة علم الطب ، ومعجزة نبينا القرآن لما كان اشتغالهم بالفصاحة وبلوغهم فيها كل غاية فتأتي المعجزة إذن مبطلة لما عملت أيديهم ، ولا يمكن الوصول إليها بحيلة من حيل البشر، ومن ثم آمن سحرة فرعون لما أدركوا ذلك ولا تكون الحيلة والشعوذة ناقضتين للعادة إذ يمكن تعلمهما والوقوف على حقيقة الأمر فيهما، بخلاف المعجزة فإنها لا تدرك بالعلم ولا يتوصل إليها بحيلته ، ولذا حرم اللّه نبيه من قرض الشعر ﴿ **وما علمناه الشعر وما ينبغي له** ﴾ [سورة يس : ٦٩] ، لئلا يتوهم متوهم أن ما جاء به كان اكتساباً .

أما الشبه الواردة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام على الخصوص فمنها شبه عقلية ومنها سمعية .

أما الشبه العقلية فحاصلها أن ثبوت بعثته يقتضي نسخ شرع من قبله ، والنسخ محال وذلك إن من نهى عن شيء بعدما أمر به أو العكس فقد «بدا» له من قبحه ما كان خافياً عليه أو من حُسنه ما كان مستوراً عنه وهذا محال في حق اللّه تعالى .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ - ٩٣ .

والجواب: لا نسلم أن نسخ الشريعة يلزمه البداء، كان اللّه عالماً أن في تلك الشريعة مصلحة في ذلك الوقت ولكنها تعتبر مفسدة متى جاوزت ذلك الوقت فبطل القول إن النسخ يستلزم البداء.

أما الشبه النقلية فقد ادعى اليهود أن النقل متواتر عن موسى عليه السلام أن شريعته مؤبدة لا تنسخ أبداً ، وقد وافق المسلمون اليهود على صحة نبوة موسى وكونه صادقاً مما وجب كون ذلك الخبر حقاً ويلزم عنه بطلان نبوة محمد .

ولا يقال إنّا لا نعترف إلاّ بموسى الذي أخبر عن نبوته محمد ، لأنّا لا نجعل نبوة محمد أصلاً في معرفتنا بموسى ونبوته وصدقه ، وإنما عرفنا ذلك بالتواتر من غير حاجة بنا إلى إخبار محمد عنه .

والرد على اليهود أن معرفتهم بصدق نبوة موسى لا يرجع إلى التواتر كمعرفتنا بالبلدان والملوك، وإنما صار قول موسى حجة بعد ظهور المعجزة منه، وقد بينا ظهور المعجزة على محمد فليس القدح في نبوة أحدهم بأولى من العكس(*) .

(*) لم يرد يحيىٰ بن حمزة على دعوى اليهود وكان أبو الهذيل العلاف قد ردّ عليهم بتلك الحجة المذكورة : إنا لا نعترف إلاّ بموسى الذي أخبر عن نبوته محمد، الذي بشر بمجيء المسيح بعده كما بشر المسيح برسول من بعده أسمه أحمد، وبذلك يظل موقف أصحاب كل ملة كما هو: يؤمن اليهود بموسى كما ورد في التوراة وأن شريعته مؤبدة بينما يؤمن المسلمون بموسى كما ورد في القرآن ، هذا وقد أعترف بعض المتكلمين بصحة العبارة المذكورة إلى موسى ، غير أنهم ذكروا أن مجمل الشريعة ـ وهو التوحيد دعوة كل نبي ـ مؤبد ، أما أحكام الشريعة فمتغيرة . راجع كتابي: في علم الكلام جـ ١ ص ٤٣ ـ ٤٤ .

الفصل الثالث

في إعجاز القرآن

الوجه الذي لأجله صار القرآن معجزاً لا يخلو من أقسام ثلاثة :

القسم الأول : أن يكون لأمر خارج عن ألفاظه ومعانيه ، وهذا هو قول أهل الصرفة وهو مذهب إبراهيم النظام وأبي إسحق النصيبي(*) من المعتزلة والشريف المرتضى من الإمامية(**) وخلاصة قولهم إن المشركين لم يعارضوا القرآن لا لكونه معجزاً في ذاته ، وإنما لأن اللّه حرمهم عن معارضته مع إمكانها منهم .

القسم الثاني : أن يكون الأمر راجعاً إلى ألفاظه من غير دلالتها على معان ، وهذا على وجهين :

أحدهما : أن يكون راجعاً إلى مفردات الألفاظ وآحادها، وهذا هو مذهب من يقول إن وجه إعجازه هو السلامة من التعقيد ، وبراءته من الثقل على اللسان .

(*) الحسن بن محمد عثمان أبو عبد اللّه أبن النصيبي ت ٤٤٩ هـ راجع عنه ابن الجوزي في المنتظم جـ ٨ ص ١٨٨ وكذلك تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٩ .

(**) علي بن الحسين بن موسى المعروف بالشريف المرتضى ، صحب قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد وهو من كبار متكلمي الإمامية ت ٤٣٦ هـ ودفن بكربلاء ، أنظر وفيات الأعيان لأبن خلكان جـ ١ ص ٣٣٦ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي جـ ١ ص ٤٠٢ وروضات الجنات ص ٣٧٤ .

ثانيهما : أن يكون راجعاً إلى مجموع الألفاظ ، وهذا هو مذهب من يقول إن وجه إعجازه هو الأسلوب ، ولا يحصل الأسلوب إلاّ عند تركيب الألفاظ وجمعها .

القسم الثالث : أن يكون الوجه في إعجازه ما يرجع إلى الألفاظ مع دلالتها . ثم إن الدلالة إما أن تكون بالمطابقة أو بالتنظيم أو بالالتزام ، وهذه وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الوجه في إعجازه من حيث الدلالة على المعاني بالمطابقة ، وهذا هو مذهب من يقول إن الوجه في إعجازه هو سلامته من التناقص وخلوه من المعارضة في جميع أحواله ودلالاته .

الوجه الثاني : أن يكون الوجه في إعجازه من حيث النظم ، وهذا على وجهين .

أحدهما : أن تكون تلك المعاني التي يدل عليها القرآن لا يستقل العقل بدركهاوتحصيلها، وهذا قول من يذهب إلى أن إعجازه في اشتماله على الأمور الغيبية والأخبار السماوية .

ثانيهما: أن تكون تلك المعاني مما يستقل العقل بدركها، وهذا هو مذهب من يقول إن الوجه في إعجازه هو اشتماله على الحقائق الدقيقة والمعاني العجيبة والأسرار البديعة التي لا تنقطع أبد الدهر ولا تزداد على كثرة البحث وطول التأمل إلاّ دقة وغموضاً .

الوجه الثالث : أن يكون وجه إعجازه من حيث الإلتزام ، وهذا هو مذهب من يقول إن الوجه في إعجازه هو التزامه بفنون البلاغة وأنواع الفصاحة من الاستعارة والتمثيل والفصل والوصل والتقديم والتأخير ، والحذف والإضمار وغير ذلك من الوجوه الدالة على البلاغة .

في إبطال معظم هذه الآراء :

١ - **في إبطال القول بالصرفة** : القول بالصرفة باطل لوجوه خمسة :

أ ـ لو كان اللّٰه قد صرفهم عن معارضة القرآن بعد نزوله ـ وقد كانوا قادرين على ذلك لو لم يصرفهم ـ لعارضوا القرآن بكلامهم المتقدم على نزوله ، ولكان كلامهم مقارباً في الفصاحة، ولكن الفرق ظاهر بين كلامهم المتقدم وبين القرآن في الفصاحة والبلاغة .

ب ـ ولو كان عجزهم عن المعارضة لأن اللّٰه أعجزهم بعد أن كانوا قادرين لما كان استعظامهم القرآن من أجل فصاحته ، بل لوجب تعجبهم من تعذر ذلك منهم بعد أن كان ممكناً لهم .

جـ ـ ولو كان اللّٰه قد سلبهم القدرة على المعارضة لوجب أن يجدوا ذلك في أنفسهم ولميزوا بين أوقات المنع وأوقات التخلية ولرددوا ذلك على سبيل التعجب ، ولو كان كذلك لظهر ذلك منهم واشتهر .

د ـ والذي يدل على استعاظهم فصاحته لا لأن اللّٰه صرفهم عن معارضته قول الوليد بن المغيرة : إن أعلاه لمورق وأن أسفله لمغدق وإن عليه لطلاوة وإن له لحلاوة، ولقد أخبر اللّٰه عن استعظامه في قوله : ﴿**فقال إن هذا إلّا سحر يؤثر**﴾ [المدثر : ٢٤] .

٥ ـ ولو كان وجه إعجازه صرف دواعيهم عن معارضته لما امتحنوا أنفسهم بالمعارضة ولكنهم امتحنوا أنفسهم حين حاول أمية بن خلف معارضته قائلاً : لو شئنا لقلنا مثل هذا ، وحاول النضر بن الحارث معارضته بأخبار الفرس ثم حاول مسيلمة بعد ذلك معارضته بكلام ركيك ، وهذا يدل على أن وجه الإعجاز هو الفصاحة لا الصرفة[1] .

أما القول بأن وجه إعجازه سلامة ألفاظه عن التعقيد وبراءتها عن الثقل على اللسان كما نراه في مثل قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر   وليس قرب قبر حرب قبر

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٢ .

فهو فاسد لأمرين :

الأول : إن أكثر الخطب والقصائد خالية من مثل هذه التعقيد .

الثاني : إن البعد عن التعقيد والإتيان بالألفاظ السلسلة على اللسان مقدور .

وأما القول بأن وجه إعجازه هو الأسلوب فهو فاسد أيضاً ، لأنّا لن نعدم أن نجد شخصاً يبز إقرانه في مجال حرفته أو صناعته ، ولا فرق بين إعجاز وإعجاز ، وأما القول بأن وجه إعجازه خلوه عن المناقضة والتعارض فهو باطل أيضاً ، لأن التحدي كما وقع بكل القرآن فهو واقع بكل سورة منه ، كما أن كثيراً من خطب العرب وأشعارهم ما هو خال من المناقضة .

وأما القول بأن وجه إعجازه هو اشتماله على الأمور الغيبية فهو فاسد أيضاً لوجوه :

١ ـ إن التحدي واقع بكل سورة وليس الإخبار بالغيب في كل سورة .

٢ ـ إن الإخبار بالغيب قد ورد في غير القرآن من الحديث الذي لا يماثل القرآن في وجه إعجازه .

٣ ـ ولو كان وجه إعجازه اشتماله على علم الغيب لما عجبوا من فصاحته ، وأما القول بأن وجه إعجازه هو اشتماله على المعاني الغريبة والحقائق الدقيقة فهو باطل أيضاً لأن العلم باستحالة جميع مثل هذه المعاني في غير هذا الكتاب ليس ضرورياً ، فلا بد فيه من دلالة ، ولا دلالة لهم على تعذر ذلك من جهتنا .

فثبت ما ذكرناه من بطلان هذه المقالات كلها .

والمختار عندنا بأن إعجاز القرآن واقع بأمرين : الفصاحة والبلاغة .

والفصاحة راجعة إلى الألفاظ ، والبلاغة راجعة إلى المعاني ؛ ومعتمدنا فيما ذكرنا أمران :

الأول : إن الإعجاز إنما وقع به التحدي ، وآيات التحـدي مطلقـة غير مخصوصة بأمر معين : بالفصاحة أو بالبلاغة أو بغيرهما .

الثاني : إن الفصحاء والشعراء والخطباء إذا تحدى بعضهم بعضاً فإنما يقع التحدي بمجموع الفصاحة والبلاغة .

وليس التحدي بالقرآن كمعجز مقصوراً على زمن النبي وإنما هو قائم أبد الدهر ، ويستحيل إظهار المعجز على كاذب .

غير أن الأشاعرة الذين ينسبون وقوع القبائح إلى إرادة اللّه وإن وافقونا في أن المعجزة دليل صدق النبي فإنهم لا يرجعون ذلك إلى الحكمة الإلٰهية ، إذ يجيزون على اللّه إظهار المعجز على مدع كاذب ، وإن كان ذلك غير كائن إلّا أنه جائز ، غير أن ذلك في رأينا مستحيل ، إذ يستحيل على اللّه فعل القبيح لأن ذاك يتنافى مع الحكمة الإلٰهية .

الفصل الرابع

جواز إظهار الكرامات على الأولياء والصالحين

ذهب جماهير المعتزلة إلى أنه يمتنع إظهار الخوارق على الأولياء والصالحين لأن ذلك يبطل دلالة المعجزة على صدق النبي(*)، وذهبت الإمامية إلى أن ظهور المعجزات على الأئمة واجب لأنهم معلمو الشريعة مثلهم في ذلك مثل الأنبياء فلا بد من تصديقهم بالمعجزات ، وذهب أبو الحسين البصري ومحققو الأشعرية كالجويني والغزالي والرازي وغيرهم إلى جواز ظهور الكرامات على الأولياء ، وذلك هو المختار عندنا وهو ما ذهب إليه أئمة الزيدية ومن تابعهم من علماء الدين ، ونقض العادة بظهور الخوارق يكون على وجهين :

الأول: أن يكون ظهورها تصديقاً لدعوى، وهذا ما تعنيه بظهور المعجزة تصديقاً لدعوى النبوة وقد قررناه فيما سبق.

الثاني : أن يكون ظهوره من غير أن يكون تصديقاً لدعوى ، وهذا الذي نقصده بإظهار الكرامة على ولي أو إمام ، والذي يدل عليه أمر نقلي وآخر عقلي .

أما النقلي فما كان من الخوارق في حق مريم عليها السلام ، ومعلوم أنها

(*) ولأنه لم يؤثر شيء منه بالنقل المتواتر عن الصحابة والسلف الصالح مع أنهم أولى: راجع المغني للقاضي عبد الجبار ص ٢٤١ .

ما كانت نبية ، وما كان من الخوارق من أصحاب الكهف وبقائهم مدة طويلة ، ثم ما كان من أمير المؤمنين من حمله الباب ولم يحمله بقوة جسمانية .

أما العقلي فإنه لا مانع في العقل من إظهارها عليهم إلاّ ما ذكره المعتزلة من شبهة في كونه مبطلاً لدلالة المعجزة وقادحاً في حق الأنبياء .

والجواب ليس في الكرامات إسقاط حق الأنبياء ، لأن الأولياء والصالحين لا يعارضون الأنبياء ، وإنما يطلبون طاعتهم ومتابعتهم في كل قليل أو كثير ، إن الملك إن أكرم خدم وزيره فلأجل خدمتهم للوزير ، وفي ذلك تعظيم له ، كذلك في إكرام الأئمة والأولياء بظهور الكرامات تعظيم لشأن الأنبياء ، وليس في ذلك تسوية بين الأنبياء والأولياء لأن اللّه قد خص الأنبياء بأنواع من التشريفات كإرسال الملائكة إليهم ، وتبليغ الوحي مما يزيل التسوية بينهم وبين غيرهم .

وظهور الخوارق على الأنبياء إنما يكون عقيب دعوى النبوة لأجل تصديقهم ، وليس ذلك كذلك بالنسبة للأئمة والصالحين والأولياء.

وإنّا إذا جوزنا ظهور الكرامات على الأئمة والأولياء فليس إلى الحد الذي تصبح فيه خوارق العادات ملازمة لهم جميعاً في كل الأوقات ، كما لا يعني ذلك انقطاع العادات وعدم استقرار الظاهرات فذلك يجر إلى السفسطة ويبطل المعلوم من العلوم الضرورية .

(١) يحيىٰ بن حمزة: الشامل آخر السفر الثالث ص ٩٤ـ ٩٦ .

الباب الثالث

في الإمامة

الفصل الأول : في مقدمات الإمامة :

١ ـ في وجوب الإمامة .

٢ ـ في صفات الإمام .

٣ ـ فيما لا يجب في الإمام .

الفصل الثاني : في مقاصد الإمامة وحقائقها :

١ ـ في طرق نصب الإمام .

٢ ـ في ما يبطل الإمامة .

الفصل الثالث : في الطرق الدالة على إمامة أمير المؤمنين :

١ ـ في النص الخفي .

٢ ـ في نقد قول الإمامية بالنص الجلي .

٣ ـ في الدفاع عن الصحابة .

٤ ـ في المفاضلة بين الصحابة .

٥ ـ في الدلالة على إمامة أولاده من بعده ومبدأ الدعوة .

الفصل الأول

في مقدمات الإمامة

في وجوب الإمامة ـ في صفات الإمام ـ فيما يجب في الإمام .

الإمامة رئاسة عامة لشخص من الأشخاص ، قولنا رئاسة عامة ليتميز عن الأمير والوالي والقاضي فإن رئاسة هؤلاء ليست عامة كرئاسة الأئمة ، وأما قولنا لشخص من الأشخاص ليحترز به عن النبي ، إذ الوحدة فيه غير معتبرة ، فقد يوجد أكثر من نبي في الزمان الواحد .

ولتحديد النظر في الإمامة ، فإن الأمر فيه مبدأ ومقصد ونهاية ، ولذا رتبنا النظر فيها على هذه الأمور الثلاثة .

١ ـ في وجوب الإمامة

هل الإمامة واجبة أم لا ؟ فإن كانت واجبة ، هل طريق الوجوب هو العقل أو الشرع أو الإثنين معاً ؟ وما هي شبه المنكرين لوجوبها ؟ .

ذهب أكثر أهل القبلة إلى وجوب الإمامة ، ولم ينكر ذلك غير النجدات من الخوارج وهشام بن عمرو الفوطي وأبو بكر الأصم وضرار بن عمرو .

والقائلون بالوجوب اختلفوا في طريقها : العقل أو الشرع .

ذهبت الشيعة الإسماعيلية والإثناعشرية إلى القول بالوجوب العقلي ، لأن الإمامة من الألطاف العظيمة تُقرّب من الطاعات وتُبعد عن المحرمات ، ومن ثم يجب على الله ألا يخلي الزمان عنه لما فيه من المصلحة للخلق .

ثم اختلفوا في وجه الحاجة إليه ، فزعمت الإسماعيلية أن وجه الحاجة إلى الإمام ليستفاد منه معرفة اللّٰه تعالى ومعرفة صفاته وعدله وحكمته وما يجوز عليه وما يستحيل ، إذ لا يمكن تحصيل هذه المعارف إلّا من جهة الإمام .

أما الشيعة الإثنا عشرية فقد زعموا أنه يحتاج إلى الإمام ليكون لطفاً في الدين ومصلحة في أداء الواجبات والكف عن المحرمات العقلية والشرعية(*) .

وأما القائلون بأن لا طريق إلى وجوب الإمامة إلّا الشرع فهم الزيدية والمعتزلة(**) والأشعرية ، وقالوا لا إشكال في كونه لطفاً ومصلحة للخلق ولكن العلم بكونه لطفاً إنما يكون طريقة الشرع .

وذهب فريق ثالث إلى أن العقل والشرع معاً طريقان موصلان إلى وجوبها ، وهم الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري ، ذلك أنه يندفع بالإمام ضرر عظيم إذ يكف الخلق عن الظلم والتظالم وعن ارتكاب المحرمات ويكونون معه أقرب إلى أداء الواجبات .

أما المنكرون لوجوب نصب الأئمة فهم هشام بن عمرو الفوطي وأبو بكر الأصم وضرار بن عمرو والنجدات(***) من الخوارج .

زعم الفوطي إلى أنه لا يجب نصبه عند ظهور الظلم والتظالم بين الخلق أو عند قوة الظلمة لأنهم ربما قتلوه مستنكفين الدخول تحت طاعته فيصير نصبه سبباً لزيادة الفتنة ، أما عند خلو الزمان منهم فإنه يجب نصبه لإظهار شعار الإسلام وإقامة واجباته وقوة شوكته .

وذهب الأصم إلى عكس ذلك، إذ يجب نصبه عند ظهور الظلم والتظالم، فإن لم يكن فلا وجه لنصبه .

(*) إستدراك: تقول الشيعة الإثناعشرية بالوجوب السمعي والعقلي معاً .

(**) أغلب المعتزلة تقول بالوجوب العقلي .

(***) نسبة إلى نجدة بن عمير الحنفي.

أما النجدات من الخوارج وضرار بن عمرو فلم يوجبوا نِصب الإمام في حالة من الحالات . هذا هو تفصيل المذاهب في وجوب أو عدم وجوب نصب الإمام . والمختار عندنا من هذه المذاهب ما عليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة ومحققو الأشعرية هو أن الطريق إلى وجوب الإمامة هو الشرع ، ومعتمدنا في الدلالة على ذلك مسلكان :

المسلك الأول: القرآن الكريم:

فقد أمر اللّٰه تعالى بإقامة الحدود ، ولا يتولى إقامتها غير الأئمة ومن يلي من جهتهم ، ومن ثم كان الأمر بإقامة الحدود أمراً بنصب الأئمة ، لأن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب ، فنصب الإمام واجب .

المسلك الثاني : الإجماع :

فقد أجمع الصحابة بعد وفاة رسول اللّٰه على وجوب نصب الإمام ، فحين خطب أبو بكر عقب وفاة الرسول قائلاً : (. . . ومن كان يعبد اللّٰه فإن اللّٰه حي لا يموت فانظروا رحمكم اللّٰه وهاتوا آراءكم) قالوا صدقت صدقت ، ولم يقل أحد منهم لا حاجة بنا إلى إمام بل سارعوا إلى المشورة في سقيفة بني ساعدة وتركوا أهم الأشياء وهو دفن رسول اللّٰه، إذ رأوا أن نصب الإمام أهم من ذلك(*) .

وإنما وقع الخلاف والقول بعدم الحاجة إلى إمام بعد إجماع الصدر الأول من الصحابة والتابعين فلا يلتفت إليه ، إذ كان الإجماع منعقداً قبل خلافهم ، ثم ما كان من تشددهم وإسراعهم عقيب موت كل إمام إلى العقد لمن يخلفه مثل ما كان من عهد أبي بكر إلى عمر، وما كان من عمر حين جعلها شورىٰ في ستة ، ثم ما كان عند قتل عثمان من فزعهم إلى أمير المؤمنين وعقد البيعة له ، ففي تسارعهم ومواظبتهم دلالة قاطعة على يقينهم بوجوبه[1] . ولا يقال إن

(*) ليس اختيار الخليفة أولى أو أوجب بالإسراع من دفن رسول اللّٰه وإنما رأوا أن الدفن يمكن أن يقوم به بعض أهله كعلي والعباس .

(١) يحيىٰ بن حمزة: الشامل. . . المجلد الثاني الجزء الرابع من ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ .

بعض الصحابة قد تأخّر عن عقد البيعة مما يدل على عدم الوجوب، لأنه إنما كان التأخر للنظر في الأمر حيث يمكن التأني والتثبت في شأنها ولا يدل على أن النصب غير واجب .

ولنصب الإمام فائدتان : إحداهما دينية والأخرى دنيوية .

أما الدينية فهي إظهار بعض شعائر الدين كالجهاد وحفظ الخوذة(*) وإقامة الحدود ونصب الأحكام وغير ذلك من الأمور الدينية.

وأما الدنيوية فهي دفع الضرر عن الخلق فإنهم لا ينفكون عن التخاصم والتعادي بعضهم لبعض، واحتج المنكرون لوجوب نصب الإمام بأن لا طريق إلى نصبه إلّا أحد أمور ثلاثة : النص أو الاختيار أو الدعوة، فالنص والدعوة باطلان عند المعتزلة، والاختيار باطل عند الشيعة، فلما لم يكن هناك طريق إلى الإمامة إلّا أحد هذه الأمور الثلاثة، وكلها فاسدة فإنه لا طريق إلى الإمامة ومن ثم تصبح غير واجبة.

والرد : أنه إذا لم تكن الأمة قد أجمعت على طريق واحد إلى نصب الإمام فلا يعني ذلك أنها لم تجمع على وجوب نصبه، أو أن إنكارهم لنصبه إبطال لما أجمعت عليه الأمة فيجب أن يكون قولهم باطلاً .

وقد أخطأت الإسماعيلية حين زعمت أن معرفة اللّه تتم من جهة الإمام لما في ذلك من الوقوع في الدور : يعرف اللّه من جهة الإمام ويعرف الإمام بالنص الإلٰهي ، وادعت الإمامية أن الإمامة لطف لأنه إذا كان للخلق رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويعلمهم معالم الدين فإنهم يكونون أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المحرمات ولا معنى للطف غير ذلك .

وللرد عليهم نقول إنه لإثبات أن الإمامة لطف عليهم أن يقيموا الدلالة على إن نصب الإمام خال عن جميع جهات القبح ، فإن لم يقيموا الدلالة على ذلك كان ما ذكروه في كون الإمامة لطفاً باطلاً .

(**) الإمام بالنسبة للإسلام كالخوذة ـ وأحياناً يستخدم لفظ البيضة ـ للرأس .

إن المكلف إذا كان فاعلاً الواجب تاركاً القبيح خوفاً من الإمام فإن حاله عند عدم نصب الإمام يكون أفضل لأنه يفعل الواجب لوجوبه ويترك القبيح لقبحه ومن ثم انتقص ثواب المكلف بمقتضى قضيتكم بالوجوب العقلي على نصب الإمام(*) .

٢ ـ في بيان الصفات المعتبرة في حق الإمام

لما كان ثبوت الإمامة أمراً شرعياً وجب أن تكون الصفات المعتبرة في الإمام ثابتة بالشرع ، ولما ثبت بالأدلة الشرعية أنه لا بد للناس من إمام يقوم بأحوال الأمة وينهض بأعبائها فما كان موصلاً إلى تحصيل هذا الغرض من الصفات وجب اعتباره ، وما كان يمكن حصول الغرض من دونه فلا حاجة إلى اعتباره ، فلنشرح ما يجب اعتباره من الصفات وما لا يجب .

أما ما يجب اعتباره من الصفات التي يجب أن يكون الإمام حاصلاً عليها فهي تسع ، منها ما يكون أصلاً لغيره من الصفات ومنها ما يكون فرعاً .

أما الصفات التي تكون أصلاً لغيرها فهي الذكورة والبلوغ والعقل والحرية .

أما **الذكورة** فيجب اعتبارها لأمور ثلاثة :

(*) نقد ضعيف ، ذلك أن نصب الإمام لو كان واجباً شرعاً فقط لكان مقصوراً على المسلمين ولكن ما من أمة تخلو من رئيس أو حاكم مما يدل على الوجوب العقلي ، ولعلهم يقصدون بالوجوب الشرعي الوضع التاريخي: لم يكن للعرب قبل الإسلام حاكم فأضحوا بعد الإسلام يستظلون بظل دولة واحدة وحاكم واحد: نبي أو خليفة ، ومن ناحية أخرى لا محل للبحث في الوجوب الشرعي أو العقلي لوجود الدولة أو نصب الحاكم في النظريات السياسية في الفكر الغربي: يوناني قديم أو غربي حديث ، نظراً لمبدأ الفصل بين الدين والدولة ومن ثم لم يصبح التساؤل: هل وجوب نصب الإمام من جهة العقل أم من جهة الشرع ، وإنما أضحت المشكلة: هل قيام الدولة أمر طبيعي تلقائي أم اجتماعي إتفاقي؟

وإذا كان بعض الخوارج قد ذهبوا إلى عدم الوجوب فلكون أغلبهم من الأعراب من سكان البوادي والجبال الذين أعتادوا حياة الاستقلال مستنكفين الخضوع لسلطان دولة ، وهم يناظرون المذهب الفوضوي في الفكر السياسي الأوربي .

أولها : أن الغالب من حال النساء ألا يحصل لهن كمال الصفات التي يجب أن يكون الأئمة عليها من السياسة والتدبير وغيرهما .

وثانيها : لا يحصل للنساء من الهيبة ما يحصل للرجال لضعف حالهن بينما تقتضي الإمامة إنفاذ الأمور العظيمة .

وثالثها: لأنه بمقتضى الشرع عليهن التستر والقعود في عقر البيوت بينما على الإمام البروز للخلق وتعهد مصالحهم في جميع أمورهم .

وأما **البلوغ** فلأن الغالب من حال الصبيان ضعف العقل وعدم الاستقلال بأمر من الأمور ، ولهذا جعل الشرع عليهم القوامة والوصاية لحفظ أموالهم ، فكيف يعقل لمن يكون هناك وصي عليه في جميع أحواله وأمواله وأموره أن يكون والياً أو إماماً .

وأما **العقل** فلأنه ملاك الأمور وهو الأصل في وضع الأشياء في مواضعها ، ولا يمكن لمن لا يكون عاقلاً شيء من ذلك ، إن المجانين لما عدموا العقل افتقروا إلى القوامين والأوصياء لفقدهم التمييز بين النفع والضر والمصالح والمفاسد .

أما الصفات التي هي فروع فهي خمس :

أ ـ أن يكون عالماً بالأصول والفروع بالغاً مرتبة الاجتهاد :

أن يكون عالماً بأصول الدين متمكناً من الفتوى في أحكام الشريعة قادراً على تحصيل حكم الحادثة من جهة الأدلة ، وهذا يقتضي معرفة بعلوم ثمانية ، أربعة منها أصول وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ، وأربعة منها فروع وهي علوم أصول الفقه ، وعلوم الأدب والنحو واللغة ، وعلم الناسخ والمنسوخ ـ أو بالأحرى علوم القرآن ـ، وعلم الجرح والتعديل.

أما أن يكون عالماً بالكتاب فلأنه الأصل الأول لأحكام الشريعة ، ومن ثم ينبغي أن يكون حافظاً لآيات التشريع وقدرها حوالي خمسمائة آية ، أما ما عدا ذلك من آيات القصص والتسبيح وغيرهما وما يتعلق بها من علوم عظيمة فلا يلزمه حفظه .

ولا بـد من معرفـة الأحاديث والسيـر التي تتعلق بهـا الأحكـام ولا يلزم المجتهد أن يكون حافظاً لجميع الأحاديث أو محيطاً بكل علومها .

ويجب أن يكون عالماً بأن ما افتى به ليس مخالفاً للإجماع، لأن مخالفة القاطع حرام محض ، غير أنه لا تلزمه الإحاطة بجميع الإجماعات الشرعية .

أما العقل ـ أو بالأحرى الاجتهاد ـ فإنه لا بد من العلم بأن الأصل هو البقاء والوقوف عند البراءة الأصلية(*) فلا يحصل العدول عن الأصل إلاّ بدلالة شرعية من كتاب أو سنّة أو إجـماع أو قياس ، فإذا لم يكن شيء من هذه الأصول فالأصل هو البراءة الأصلية حتى يرد مغير مما ذكرنا ، فإذا عدم المجتـهد شيئاً من هذه المغيرات الموجبة لهذه الأحكام فعليه التوقف والعمل على البراءة ، مثال ذلك إنّا قد بحثنا في المصادر الشرعية من كتاب وسنّة وإجماع فلم نجد في شيء منهـا مـا يدل على وجوب صلاة الوتر فعولنا على البراءة الأصلية في عدم الوجوب[1] .

وأما النوع الثاني فهو الفروع :

وأولها : العلم بأصول الفقه ليكون متمكناً من كيفية الاستدلال وشروط الحدود والبراهين .

وثانيها : العلم بالأدب واللغة والنحو ليكون متمكناً من معرفة المراد من خـطاب اللّه وخطاب رسـوله عـالماً بكيفيـة الاستـدلال بهمـا على الأحكـام الشرعية ، عارفاً حقيقـة الإعراب والفـرق بين الحقيقة والمجـاز ، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد ، ولا يشترط في ذلك أن يكون محيطاً بجميع دقائق اللغة أو مستولياً على أسرارها أو بالغاً مبلغ سيبويه والمبرد فيها .

وثالثها : العلم بعلوم القرآن والناسخ والمنسوخ فيه ليحترز عن أن يفتى بحكم مع كونه منسوخاً أو ينسخ حكماً مع كونه ثابتاً .

(*) أي البقاء على حكم التحليل والبراءة من التحريم .

(١) المرجع السابق ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

ورابعها : العلم بعلوم الحديث وأحوال الرواة : من يقبل منهم ومن يرد حتى يتسنى له ترجيح الأخبار ومعرفة طرق الإسناد .

غير أنّا لا نعني بقولنا أن يكون حاصلاً على معرفة هذه العلوم الثمانية أن يكون محيطاً بدقائقها عالماً بتفاصيلها مستولياً على جميع أسرارها لا يشذ عنه منها شيء فذلك متعذر ، وإنما الغرض تحصيل الأحكام الشرعية واستنباطها بالأدلة ، فمتى كان متمكناً من ذلك حاز مرتبة الاجتهاد ومتى زاد على هذا القدر فهو فضل .

ولا خلاف بين أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة في أنه لا بد من اعتبار شرط الاجتهاد في الإمام ، ولكن الخلاف مع الحشوية الذين جوزوا في الإمام أن يكون مقلِّداً ، ويحكى ذلك أيضاً عن الشيخ أبي حامد الغزالي فإنه جوز إمامة المقلد إذا كان حائزاً على سائر الخصال عدا الاجتهاد(*) .

والمعتبر في ضرورة الاجتهاد أمران :

الأول : ما درج عليه الأولون من الصحابة والتابعين .

الثاني : إن المقصود من نصب الإمام أن يكون للحكم والفتوى في مسائل الدين ، وأن يقطع خلاف العلماء في الواقعة وأن يصلح أمور الدين ، ولا يكون ذلك إلّا ببلوغ درجة الاجتهاد .

ب ـ أن يكون ذا رأي متين :

يدبر أمور الحرب والسلم ويشتد في مواضع الشدة ويلين في مواضع اللين ، ولا يلزم أن يكون بالغاً في الحلم ، وإنما يكون بحيث لا يستفزه الطيش ولا يزعجه الإخفاق في جميع ما يسوسه من الأمور .

(*) لما حكم الأشاعرة بشرعية خلافة معاوية ومن تبعه من بني أمية وبني العباس فقد حكموا بشرعية خلافة المقلد ولم يروا ضرورة الاجتهاد في الخليفة ، أما الفرق المعارضة فقد جعلت بلوغ الحاكم مرتبة الأجتهاد شرطاً للإمامة .

جـ ـ أن يكون شجاعاً شديد البأس :

لا يضعف عند لقاء عدوه ولا يجبن عند الحرب ، وحسن التدبير والشجاعة صفتان لازمتان للإمام وشرطان هامان من شروط الإمامة .

د ـ العدالة :

الذي عليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة أنه لا بد من اعتبار العدالة في الإمام ، وأن يكون ظاهره مرضياً فأما البواطن فعلمها عند اللّه تعالى .

وحكى القاضي عبد الجبار عن الحشوية أنهم لا يعتبرون العدالة في الإمامة وأنهم يجوزون إمامة الفاسق(*) .

والمعتمد في بطلان هذه المقالة وجهان :

أحدهما : أن العدالة مطلوبة ومعتبرة في حق الشاهد والقاضي والوالي بلا خلاف ، والإمام أعلى حالاً منهم فيما يتعلق بأمور الدين ، لأن إليه ما يكون إليهم مع زيادة .

ثانيهما: لا خلاف بين الأمة في وجوب خلع الإمام إذا فسق أو وقعت من جهته بعض الكبائر(**).

ولا يعني ذلك أنه يلزم الإمام أن يكون بالغاً في الورع كل غاية، وإنما المطلوب أن يكون مجانباً مواقعة الكبائر مترفعاً عن الأمور المستحقرة الفاقدة للمروءة المناقضة لأفعال الصالحين.

(*) ليس ذلك من الأشعرية ومذهب السلف على جهة التشريع وإنما تبرير للأمر الواقع ، إذ لما حكموا بشرعية خلافة كل الخلفاء الأمويين والعباسيين وفيهم بلا شك فساق ، قالوا بانعقاد الإمامة بالشوكة والغلبة إذ الإمامة ملك وسلطان على حد تعبير ابن تيمية ، فلزم عن هذا تسليمهم لا تقنينهم بإمامة الفاسق .

(**) لا يرى معظم علماء أهل السنّة الخروج على الحاكم إذا فسق بدعوى أن الفتنة بتحمل ظلم السلطان أهون من الفتنة بالخروج عليه ، فمن غلب المسلمين بالسيف سمي أمير المؤمنين عند الإمام أحمد بن حنبل وليس لأحد أن ينازعه ، ولا يجوز الخروج على السلطان عند الغزالي إلا أن يكون كفراً بواحاً .

وإذا قلنا بوجوب مجانبته الفسق فمن باب أولي أن نقول بمجانبته الكفر .

هـ ـ في اعتبار النسب: أن يكون قرشياً فاطمياً:

البحث الأول: أن يكون قرشياً:

ذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة ومحققو الأشعرية إلى أنه لا بد من اعتبار كون الإمام قرشياً ، وذهبت بعض الخوارج وضرار بن عمرو إلى جوازها في جميع الناس ، وحكى عن أبي علي الجبائي قوله : لو قدر خلو الزمان من صالحي قريش جاز نصب الإمام من غيرهم لئلا تضيع الحدود وتتعطل الأحكام ، وإلى هذا يشير الغزالي وشيخه الجويني ، والمختار عندنا أنها في قريش ، والمعتمد في بطلان مذهب من خالفنا أمران :

أحدهما : الإجماع : فقد ثبت بتواتر النقل أن الأنصار لما طلبوا الإمامة يوم السقيفة لأنفسهم منعهم أبو بكر من ذلك قائلاً : إن هذا الأمر لا يصلح إلّا في هذا الحي من قريش ، وأنكر عليهم مقالتهم في مشهد من الصحابة(*) .

ثانيهما: السنة: فإن قد روى أنه قال: (الأئمة من قريش) رواه أبو بكر(**) وكثير من الصحابة ، وحاصل الاستدلال به أن الألف واللام للاستغراق ، فيكون معنى الحديث : كل الأئمة من قريش سواء أفاد الحديث الأمر أو الخبر وقال عليه الصلاة والسلام: (الولاة من قريش ما أطاعوا اللّه تعالى واستقاموا لأمره)(***) .

وقال: (قدموا قريشاً ولا تتقدموهم)(****)، فحصل من هذا بطلان كلام الخوارج وضرار.

(*) (الأئمة من قريش) حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أنس بن مالك .

(**) في سند الإمام أحمد جـ ١/ ٥ عن أبي بكر: قريش ولاة هذاالأمر فبر الناس تبعاً لبرهم وفاجرهم تبعاً لفاجرهم .

(***) أخرجه الترمذي عن عمرو بن العاص مع اختلاف يسير في اللفظ .

(****) لم أعثر على سنده .

واحتجوا لما زعموه بشبهتين :

الشبهة الأولى نقلية : وهي قوله عليه السلام : (اطيعوا السلطان ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع)(*) . وظاهر الحديث يدل على عدم اعتبار النسب في الإمامة أو الإمارة.

والرد : المقصود بالحديث المبالغة في الأنقياد لأمر الولاة والأئمة وترك الأنفة عن طاعتهم ، ثم أن كل إمام سلطان وليس كل سلطان إماماً ، فلا يلزم من دلالة الحديث عن كون العبد الحبشي سلطاناً دلالته على كونه إماماً .

الشبهة الثانية عقلية : قالوا الغرض من الإمام القيام بمصالح الأمة في جميع الأمور الدينية والدنيوية ، وهذا يمكن تحصيله من جميع الخلق دون حاجة إلى اعتبار النسب .

والرد : اعتبر الشرع هذه الصفة فوجب الاحتكام له والقطع برعاية هذا الشرط[1] .

البحث الثاني : في اعتبار كونه فاطمياً :

ذهب أئمة الزيدية إلى حصر الإمامة في أولاد فاطمة ، بينما ذهب المعتزلة إلى أنها صالحة في جميع بطون قريش .

والمعتمد في الدلالة على ما قلناه هو أن العترة مجمعون على حصرها فيهم وإجماعهم حجة ، صرحت بذلك ألسنتهم وقرروه في مصنفاتهم ويرون خلافه مقطوعاً ببطلانه وفساده ، وهذا يدل على كونه مجمعين على ذلك ، وإجماعهم حجة لأمور ثلاثة :

قوله تعالى : ﴿ **إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً** ﴾ [سورة الأحزاب : ٣٣] ، فنفى اللّه عن هؤلاء النفر المذكورين في الآية

(*) أخرجه مسلم عن أم الحصين في كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، الترمذي في أبواب الجهاد باب ما جاء في طاعة الإمام .

(١) المرجع السابق ص ٢٤٣ .

الرجس ، والمقصود به قبيح الأفعال والمعاصي لا الأقذار والنجاسات ، ولا يكون الأمر كذلك إلّا مع كونهم لا يجتمعون على باطل .

قوله عليه الصلاة والسلام : (إني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي أبداً ، كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي ، إن اللطيف الخبير قد نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض)(*) ، ووجه الاستدلال بهذا الخبر من وجهين :

أولاً : إنه قد جعل وجه التمسك بالعترة حكم التمسك بالكتاب ، فإن وجب التمسك بالكتاب وعدم مخالفته فقد وجب التمسك بالعترة من موافقتهم وتحريم مخالفتهم .

ثانياً : ظاهر الخبر أن التمسك بهم لا يكون ضلالاً ، وهذا يدل على أن ما اجمعوا عليه حق .

قوله عليه الصلاة والسلام : مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى)(**) ، ووجه الاستدلال بهذا الخبر أن من اقتدى بهم فهو ناج ومن عدل عنهم فهو هالك ، فلو لم يكن إجماعهم حجة وثقة لبطل التعلق بظاهر هذا الحديث .

فثبت مما ذكرناه أن إجماعهم حجة ، وإذا كانوا مجمعين على حصر الإمامة فيهم وجب القول به واتباعه.

٣ ـ في الصفات التي لا يجب اعتبارها في الإمام :

أ ـ العصمة :

ذهب أئمة الزيدية والمعتزلة والأشعرية إلى أنه لا يجب في الإمام أن يكون معصوماً ، وزعمت الإثناعشرية والسبعية إلى اشتراط العصمة .

(*) أخرجه الإمام أحمد عن مسنده على أبي سعيد الخدري جـ٣/١٤ ـ ١٧ ـ ٢٧، والترمذي في أبواب المناقب، مناقب أهل بيت النبي.

(**) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين عن أبي ذر .

معتمدنا في الدلالة على بطلان مذهبهم مسلكان :

الأول : لو وجب على اللّه نصب الإمام المعصوم لفعله ولو فعله لكان ظاهراً موجوداً ، فلما لم يكن ظاهراً علمنا أنه غير واجب .

الثاني : حقيقة الإمامة ومعناها راجع إلى أمرين : أحدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره شرعاً ، والآخر عدمي وهو عدم ترأس شخص آخر عليه شرعاً ، فلو توقفت الإمامة على العصمة لكان ذلك لا يخلو إما أن يكون للوصف الأول أو للثاني أو لمجموعهما ، فلو كان للوصف الأول فإن حكم الأمير والقاضي نافذ على غيرهما شرعاً ولا عصمة لهما باتفاق ، ومن ثم فإن نفوذ الحكم على الغير لا يقتضي العصمة ، وإن كان للوصف الثاني فإنهما - أي الأمير والقاضي - إذا كانا في أبعد الاقطار فإن حكم الإمام لا ينفذ عليهما ، ومع ذلك فلا عصمة لهما ، والثالث باطل أيضاً لأن الأمير الذي بالمشرق حال كون الإمام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم أحد غير الإمام ، والإمام غير نافذ الحكم عليه . ويقال لهم : أين هذا الإمام الذي يدعون له العصمة ؟ تزعم السبعية أنه مستتر ، وتدعي الإثناعشرية أنه غائب ولا يعرف له في الدنيا أثر ولا يسمع من أمره حس ولا خبر.

ب - الإحاطة بكل العلوم الدينية والدنيوية :

وادعت الإمامية أن إمامهم محيط بجميع العلوم الدينية والدنيوية كلياتها وجزئياتها ، بينما لا يلزم الإمام إلّا أن يكون محصلاً للقدر الذي سبق أن ذكرناه متمكناً من استنباط الحكم على الوجه الصحيح ، وهل يشترط المريض في طبيب معين أن يكون عالماً بجميع دقائق الطب محيطاً بجميع فروعه ؟ إن ذلك لا يكون ، وهكذا القول في جميع الحرف والصناعات ، وكذلك القول في الإمامة .

جـ - الأفضلية :

وزعمت الإمامية أيضاً أن لا بد أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في كل ما هو إمام فيه ، ونقول إن المعتبر في ذلك هو إحراز الفضل ، لقد ذهب شيوخ

المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم ومن تابعهما من البصريين أن الإمامة لم تعقد لأبي بكر لكونه أفضل من عمر ، وإنما عقدوا الإمامة مع إدراكهم أن غيره أفضل منه ، وذهب شيوخ البغداديين إلى أنهم عقدوا لأبي بكر مع قطعهم أن غيره أفضل منه ، بينما ذهبت طائفة أخرى من البصريين والبغدايين إلى أنهم عقدوها لأبي بكر لفضله على غيره .

والرأي عندنا أن تشترط الأفضلية في الإمام ، لأنه لو قدرنا بلدة فيها ثلاثة يصلحون للإمامة : أحدهم هو الغاية في النسك ، وثانيهم هو الغاية في العلم وثالثهم هو الغاية في السياسة ، وكل واحد منهم ناقص في الأمرين الآخرين اللذين لصاحبيه، فإن ولينا الأنسك عظمت المفسدة لفقد العلم والسياسة، وإن ولينا الأعلم لعظمت المفسدة لفقد النسك والسياسة، وإن ولينا السايس لعظمت المفسدة لفقد النسك والعلم ، فلا مخلص عن هذا إلا بالقول بإمامة المفضول.

الفَصْلُ الثَّاني

في مقاصد الإمامة وحقائقها

في طرق نصب الإمام ـ في ما يبطل الإمامة .

البحث الأول : في ضبط خلاف الناس في طريق نصب الإمام

الناس مختلفون في طريق إثبات الإمامة على فرق أربع :

الفريق الأول : هم القائلون بأن طريقها النص من جهة اللّٰه تعالى أو من جهة رسوله . ثم اختلفوا في المنصوص عليه على ثلاثة أقوال :

أولها : أن المنصوص عليه هو أمير المؤمنين وولداه الحسن والحسين ، وهذا هو مذهب الزيدية والإمامية ، وذهبت الزيدية إلى كون النص خفياً لا يعلم المراد منه بالضرورة بينما ذهبت الإمامية إلى القول بالنص الجلي .

ثانيهما : أن المنصوص عليه هو أبو بكر ، ثم اختلفوا في كيفية النص عليه : فمنهم من زعم أنه خفي ، وهذا ما يحكى عن الحسن البصري ، ومنهم من قال هو نص جلي وهو مذهب بعض أصحاب الحديث ، إذ زعموا أن الرسول قال : (ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لأبي بكر فلا يختلف فيه إثنان ، يأبى اللّٰه والمسلمون إلّا أبا بكر) .

ثالثها : إن المنصوص عليه هو العباس ، ولم يذكروا في ذلك لفظاً ظاهراً

(*) لم أعثر له على سند .

أحق بالإمامة ، هذه هي مذاهب القائلين بالنص على اختلاف أقوالهم واضطرابها .

الفريق الثاني : هم القائلون بأن طريق الإمامة هو الدعوة والخروج ، وهذا هو مذهب الزيدية عدا فرقة الصالحية منهم ، فإنهم ـ أي الزيدية ـ قالوا أن طريق الإمامة هو الدعوة والخروج في غير الثلاثة : علي والحسن والحسين، فإن طريق إمامة هؤلاء هو النص .

ولم يوافق الزيدية أحد من المعتزلة في أن طريق الإمامة هو الدعوة إلّا أبو علي الجبائي .

وينسب إلى أبي حامد الغزالي إلى أنه جوز أن تكون الدعوة مع الشوكة طريق إلى الإمامة(**) .

الفريق الثالث : هم القائلون بأن طريق الإمامة هو العقد والاختيار هذا هو مذهب الصالحية من الزيدية وشيوخ المعتزلة وأكثر محققي الأشعرية والخوارج والمرجئة ، فإنهم زعموا أن اللّه ورسوله لم ينصا على إمام وأنه لا طريق إليها إلّا اختيار المسلمين وعقدهم لمن ارتضوه ، وصوره العقد أن يجتمع جماعة من أهل الفضل ـ أو الحل والعقد ـ خمسة ينصبون سادسهم(***) .

(*) لم يذكر المؤلف أحداً من القائلين بالنص على العباس ، ولعل هذا الرأي قد ظهر من بين بطانة خلفاء بني العباس وشعرائهم .

(**) مرة أخرى من أجل أضفاء الشرعية على الأمر الواقع وتبرير خلافة معاوية والأمويين ثم العباسيين وليس أستنباط حكم شرعي .

(***)في ذكر العدد الذي به تنعقد البيعة اختلاف، أكثر فقهاء ومتكلمي البصرة إنها تنعقد بخمسة قياساً على بيعة أبي بكر . إذ عقدها خمسة هم عمر وأبو عبيدة وأسيد بن حضير وبشير بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة ، وذهب بعض علماء الكوفة إلى أنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضى أثنين قياساً على عقد الزواج بولي وشاهدين ، وذهب آخرون إلى أن أقل عدد تنعقد به أربعون قياساً على ما تصح به صلاة الجمعة ، وذهب أبو بكر الأصم إلى أنها تنعقد بإجماع الأمة بينما ذهب القلانسي إلى أنها تنعقد بعلماء الأمة الحاضرين موضع الإمام وليس لذلك عدد =

الفريق الرابع : هم القائلون بأن طريق الإمامة هو الإرث وهذا هو مذهب العباسية فإنهم زعموا أن الإمامة لهم بالإرث من أبيهم العباس بن عبد المطلب لأنه لا ميراث لبني الابنة مع وجود العم(*) ، وفي ذلك قال شاعرهم مروان بن أبي حفصة .

أنّا يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الأعمام

والذي عليه علماء العترة والزيدية عدا فرقة الصالحية إلى أن النص طريق إلى إمامة الثلاثة ـ علي والحسن والحسين ـ، والدعوة والخروج طريق إلى إمامة غيرهم ، وحاصل الدعوة أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ويدعو إلى اتباعه .

ومعتمدنا في الدلالة على كون الدعوة طريقاً إلى الإمامة إنما يكون بإبطال كون الاختيار طريقاً إليها ، ولما كان القائلون به هم شيوخ المعتزلة ومحققو الأشعرية والصالحية من الزيدية والخوارج فإنّا نذكر حقيقة دعواهم قبل أن نبين بطلانها .

وحاصل العقد عندهم أركان ثلاثة : العاقد والمعقود وكيفية العقد . أما الركن الأول وهو العاقد فلا بد فيه من اعتبار أمرين :

الأول : العدد وقد سبق أن ذكرنا اختلافهم في عدد أهل الحل والعقد .

الثاني : العدالة ومن يوثق بسعيه في مصالح المسلمين ومن يميز بين من يصلح لها ومن لا يصلح وأن يكون عالماً بالدين .

= مخصوص ، أما أبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو الحسن الأشعري والغزالي والشهرستاني فذهبوا إلى أن عقد الإمامة يتم بواحد فقط ويكون ذلك ملزماً للأمة: عقدها عمر لأبي بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان .

(*) لم يذكر يحيىٰ بن حمزة طريق عهد الإمام إلى من يليه كعهد أبي بكر إلى عمر وعقد سليمان بن عبد الملك إلى عمر بن عبدالعزيز، وقد ذكره ابن حزم ، أما عقد الحاكم لابنه فيندرج تحت الإرث وهو الغالب في التاريخ الإسلامي وليس مذهب العباسية وحدهم .

أما الركن الثاني فهو المعقـود له ، ولا بـد من اعتبار الصفـات الأصلية والصفات الفرعية التي سبق ذكرها في شروط الإمامة .

وأما الركن الثالث فهو كيفية العقد ، وذلك بأن يجتمع أهل الحل والعقد ليختاروا من يفوضون الأمر إليه فتنعقد إمامته ، ولا بد من اجتماعهم لإتمـام العقد .

وأقول: ما اعتمده هؤلاء في كون الاختيار طريقاً إلى الإمامة مسلكان :

الأول : الإجماع وحاصل ما قالوه إن الصحابة بعد وفاة الرسول ما اشتغلوا في تقرير أمر الأمة وتحكيم أساسها إلاّ بالاختيار ، وإنما كان ترددهم في ترجيح رجل آخر ، أما الاختيار فلا ، فقد اجتمعت الأنصار ليختاروا منهم رجلاً إلى أن جاءهم أبو بكر قائلاً : إن هذا الأمر لا يصلح إلاّ في هذا الحي من قريش ، وهكذا كان الأمر متعلقاً بترجيح من هو أولى بالإمامة ، أما الاختيار فلم ينكره أحد ، فلو كان الاختيار باطلاً لأجمعوا على تركه .

والرد : إنا لا نسلم اتفاق الصحابة على ما ذكـرتموه من الإجمـاع على الاختيار .

وقد كان بعض كبار الصحابـة كأميـر المؤمنين والعباس والمقـداد وعمار وسلمان وحذيفة غائبين ، فكيف يسوغ ادعاء الإجماع في أمر جليل كهذا .

ثم إنه لما ارتفعت الأصوات في السقيفة ضرب عمر على يد أبي بكر قطعاً للشجاروفضاً للخصومة خشية وقوع الفتنة ، ولذا قال عمر بعدها : كانت بيعة أبي بكر فلتة ، وقى اللّه شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، وهذا يدل على أنها ما وقعت إلاّ درءاً للفتنة .

وكيف يدعي الإجماع ولم يقع العقد لأبي بكر إلاّ من بعضهم ، ولم يصدر من البعض الآخر قول ولا فعل ، ولا يقال إن سكوت من سكت مع تمكنه من الإنكار يدل على كونه راضياً، لأنا نقول إن سكوته يحتمل عدم الرضى، ولا يقال إن اختلافهم كان في المختار لا في مبدأ الاختيار، لأنا لا نسلم أنهم مجمعون

على الاختيار وعلى صحة القول به فكيف يقال إنهم مجمعون وأمير المؤمنين يعتقد أنه منصوص عليه ويعلن ذلك في كل مسجد .

المسلك الثاني : ما ذكره الخوارزمي ، وحاصل ما قاله إن الإمامة واجبة لدفع الضرر ، فإذا غلب على الظن أن الضرر مندفع بتولية أحدهم فقد وجبت توليته ، فلو أن قوماً أحاط بهم الأعداء ثم غلب على ظنهم أنهم لو ولوا واحداً منهم سلموا فإنه يلزمهم توليته ، وهذا ما فعله بعض الصحابة يوم مؤته ، فإنهم أمروا خالداً بعد أن استشهد من أمره عليهم الرسول .

والرد : إذا كان ثمة من هو منصوص عليه فلا حاجة إلى إعمال نظر العقل وتصرفه، وإنما اجتهد أصحاب مؤتة لما عدموا المنصوص عليه .

هذا ويبطل القول بالاختيار بأدلة عقلية وأخرى نقلية :

أما الدليل العقلي فهو أن الناس مختلفو المذاهب والأغراض، ويرى كل صاحب مذهب وجوب كون الإمام على مذهبه ، ويرى أهل كل بلد أن يكون الإمام من أقاربهم وعشيرتهم ، وهذا يؤدي إلى المحاربة وإثارة الفتن وإراقة الدماء .

ولو كانت الإمامة بالاختيار لما كان الإمام خليفة اللّه وخليفة رسوله لأنهما لم يستخلفاه وإنما استخلفته الأمة .

إن الإمامة ركن من أركان الدين وقاعدة من قواعده بل هي أعظمها وأقواها ، لأنه إليه نزول أحكام الدين والدنيا، ولذا لا يجب أن يكون نصبه موكولاً إلى رأي الأمة .

إنه لما كانت أركان الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج لا يمكن تفويضها إلى رأي أحد واختياره فيجب أن يكون حال الإمامة كذلك .

ولو جاز إثبات الإمامة بالعقد والاختيار لجاز إثبات النبوة بالعقد والاختيار والجامع بينهما أن كل واحد منهما من الأسرار الغيبية التي لا يمكن اطلاع

الخلق عليها(*)[1] .

أما الدليل النقلي فإن الرسول ما كان يخرج من المدينة أو غيرها إلاّ ويستخلف فيها من يقوم بمصالحها الدينية والدنيوية ، ذلك أنه لا يمكنه سياسة بلدة غاب عنها ، ولم يفوض أمرها إلى أهلها ولا وكلهم إلى اختيارهم .

إنه من المعلوم من حاله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ أنه كان يسوس أمته مثل سياسة أولاده وأبلغ منها ، وقد ظهر ذلك من قوله : (إنما أنا لكم كالوالد لولده) وإذا كان على الوالد أن يستخلف على أولاده الصغار من يقوم بمصالحهم عند موته فكذلك القول في حاله ، وإذا كان الاستخلاف واقعاً كان الاختيار باطلاً .

وقد عرض من حاله اجتهاده في بيان أحكام الشريعة وبيان مفروضها وسننها وآدابها حتى شرح كيفية قضاء الحاجة والاستنجاء والمسح على الخفين ، ولا شك أن الإمامة أعظم من هذه الأمور وأهم ، فإذا كان عليه السلام قد بيّن هذه الأحكام فكيف يقال إنه لم يبين أمر الإمامة على عظمها وموقعها من أمر الدين (**) .

فثبت من ذلك بطلان ما زعموه من الاختيار أو كون الإمامة موكولة إلى نظرهم ، كيف لا وقد قال تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم. . .** ﴾ [سورة المائدة : ٣] ، ولن يكون الدين مكتملاً إلاّ وفيه بيان أمر الأمة(***).

(*) يردد يحيىٰ بن حمزة نفس حجج الشيعة الإمامية في نقد الاختيار والقول بالنص ، ولكن إن استقام منطق الشيعة الإمامية فإنه لا يستقيم بالنسبة للزيدية ، لأن قياس الإمامة على النبوة يقتضي القول بالعصمة والعلم فضلاً عن النص الجلي ، إذ لا مبرر لخفائه ، وإذا كانت الإمامة من الأسرار الغيبية فلماذا يقف النص عند الثلاثة ـ علي والحسن والحسين ؟ وهل يمكن أن تكون الدعوة بديلاً عن النص أو إمتداداً له إلا إن كان الداعي إلى نفسه ملهماً ولا أقول موحى إليه ، وهو ما لا يقول به الزيدية أو يحيىٰ بن حمزة الذي كان عليه أن يحترز من اقتباس حجج الإمامية في القول بالنص .

(١) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

(**) مرة أخرى حجة مقتبسة من الشيعة الإمامية، ولا ضير ما دامت الفرقتان متفقتين في القول بالنص على علي ـ سواء أكان النص جلياً أم خفياً.

(***)لو اعتبرنا الإمامة من أصول الدين كما ترى الشيعة بكافة فرقها لصح الاستشهاد بالآية والقول =

البحث الثاني : في بيان ما يبطل الإمامة بعد انعقادها

إن الأمور المبطلة للإمامة بعد انعقادها على ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : مبطل لإمامته بكل حال ، ثم هي في إبطالها على وجهين :

أحدهما عقلي : نحو ما كان متعلقاً بفساد الأعضاء والحواس بحيث لا يتمكن معه من الإيراد والإصدار ونحو فساد العقل أو الجنون .

ثانيهما سمعي : وهو ظهور الكفر أو الفسق .

فإن هذه الأمور مبطلة للإمامة مزيلة لأحكامها ، هذا هو مذهب أئمة الزيدية والمعتزلة والأشعرية .

وقد حكى الخوارزمي عن شذوذ من أهل القبلة ممن وراء النهر أنهم يجوزون إمامة الفاسق وأن الإمامة لا تنعزل بالفسق(*) .

والحق ما عليه جمهور الأمة ، وهو أن الإمامة لا تنعقد لفاسد وتبطل بتطرق الفسق .

الضرب الثاني : ما لا يكون مانعاً عن الإمامة بكل حال ، وهذا على وجهين .

أحدهما: الغلبة والقهر من الكفار والبغاة .

ثانيهما : خذلان الخلق عن نصرته وتقاعدهم من النهوض معه .

= بالنص أما إن اعتبرنا الإمامة أو بالأحرى السياسة من الأمور العملية التي لا تستوجب تشريعاً دينياً أو نصاً جلياً ـ كما يرى أهل السنة فلا محل للاستشهاد بالآية .

(*) يعني الكرامية ، ومع أن تجويز إمامة الفاسق يبدو رأياً شاذاً ـ كما وصفه يحيىٰ بن حمزة ، فإن كثيراً من علماء أهل السنة الذين يجيزون حكم الغلبة ويرون أن الخليفة لا ينخلع إلا أن يكون كفراً بواحاً ـ ومنهم الغزالي ـ ويقرون بشرعية خلافة الخلفاء الأمويين والعباسيين جميعاً فإنهم يجيزون ضمناً إمامة الفاسق فضلاً عن عدم انعزالها بالفسق .

الضرب الثالث : ما يكون مانعاً عنها في حال دون حال ، وهذا نحو الأمراض والعلل ، فإن حالت دون القيام بأمر الخلق فهي مانعة وإلّا فلا .

ومن هذا الضرب الكفر والفسق في الباطن ، فإن ظهرا كانا مانعين عن الإمامة ، والقائلون بأن طريق الإمامة هو العقد يقول بعضهم بتجديد العقد له إذا تاب ، وبعضهم يقول لا يفتقر إلى تجديد العقد .

وقد ذهب المعتزلة إلى القول بافتقاره إلى تجديد العقد إذا تاب بعد ظهور الفسق لأن شرط الإمامة عندهم العدالة ، فإن فسق بطل العقد وإن تاب لا يكون إماماً إلّا بعد أن يعقد له ثانياً(*) .

أما القائلون بأن طريق الإمامة هو الدعوة ـ وهو مذهبنا والحق عندنا ـ فإنه لا يحتاج في تقرير إمامته إلى دعوة ثانية ، لأن إمامته قد انعقدت بالدعوة الأولى وطروء الكفر أو الفسق إنما يكونان مانعين له عن التصرف لا غير ، فإن تاب وأصلح عاد تصرفه كما كان من قبل من غير حاجة إلى تجديد دعوته(**) .

(*) كلام بمعزل عن الواقع ، ليس فحسب لأنه لم يحدث أن عزل خليفة لفسقه ، وإنما لنفرض أنه عزل هل تظل الأمة بلا إمام إلى أن يتوب أم أنها بعد خلعه ستعقد الإمامة لغيره ؟ فإن عقدت لغيره هل ستخلع الثاني لأن الأول قد تاب ؟ .

(**) لا يملك الخلع إلا من يملك العقد ، وما دام لا رأى للأمة في عقد الإمامة حال الدعوة فإنها لا تملك خلعه حال فسقه ، ومن ثم فلا حاجة له إلى تجديد الدعوة حتى إن تاب بعد فسقه .

الفَصْلُ الثَّالِث

في ذكر الطرق الدالة على إمامة أمير المؤمنين

١ ـ في النص الخفي

الأدلة التي تذكر في الدلالة على إمامته منها قوية معتمدة ومنها ضعيفة غير معتمدة :

أما الأدلة المعتمدة فجملتها مسالك أربعة :

المسلك الأول :

قوله تعالى : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ [سورة المائدة : ٥٥] .

١ ـ اتفق المفسرون على نزول هذه الآية في علي، فوجب أن يكون هو المراد بها دون غيره .

٢ ـ للفظ الولي في اللغة عدة معان(*) ولكن معناها في هـذه الآية لا يحتمل إلاّ معنى الأولى بالتصرف .

(*) الولي بمعنى الأولى(بفتح الهمزة) والناصر ومالك الرقيق والحليف والجار ، أما أنها تعني الأولى أو الأحق فهذا ما يشهد به الدين واللغة والعرف ، أما الدين فقوله تعالى : ﴿ **مأواكم النار هي مولاكم** ﴾ [الحديد : ١٥] أي أولى بهم ، وأما اللغة فهذا ما يقول به علماؤها ، وأما العرف فإن ولي المرأة هو الأحق بالتصرف في شؤونها وفي ذلك يقول الرسول: (أيما إمرأة نكحت بغير إذن وليها فزواجها باطل. .) ويقال السلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم إن كان له حق التصرف فيه .

٣ ـ «الواو» في قوله تعالى : «وهم . .» للحال لا للاستئناف ، للحال كما في قولك :

رأيت زيدا وهو راكب ، فمعناه حال كونه راكباً ، وليست للاستئناف لأن ذكر الركوع بعد ذكر الصلاة المشتملة على الركوع تكرار لا معنى له .

٤ ـ إذا كان لفظ الولي بمعنى الأولى بالتصرف أو الأحق بـه ففي هذا إشارة واضحة إلى أنه الأولى بالإمامة .

المسلك الثاني :

حديث الغدير : قال عليه الصلاة والسلام عقب عودته من الحج عند غدير خم :(*) (ألست أولى بكم من أنفسكم ؟) قالوا بلى يا رسول اللّه قال : (من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهم والِي من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله(**) .

١ ـ لا خـلاف بين المفسرين في أن المـراد باللفظ «أولى» في قـولـه تعالى : ﴿ **النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم** ﴾ [الأحزاب : ٦] ، أي أولى بتدبير شؤونهم والقيام بأمرهم، ولا يستخدم أهل اللغة لفظ: الأولىٰ إلاّ فيمن يملك تدبير من وصف أنه أولى بالتصرف ، ولذا يقال السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية ، وولد الميت أولى بميراثه من أقاربه .

٢ ـ إن الحديث متواتر أمام جمع من المسلمين فضلاً عن إجماع الأمة على صحته وليس في الأمة من ينكره .

٣ ـ تثبت به الزيدية ـ فضلاً عن سائر فرق الشيعة ـ إمامته وتثبت به سائر الفرق فضله على غيره .

٤ ـ استهلال الحديث بقوله : (ألست أولى بكم من أنفسكم) يتضمن معنيين : أنه أولى بالتنصيص على علي من اختياركم لأنفسكم ، وأن الأولى

(*) يوم ١٨ ذي الحجة عام ١٠ من الهجرة أي قبل وفاة الرسول بأقل من ثلاثة شهور .

بتدبير أموركم هو المشار إليه في الحديث ، وفي ذلك إشارة إلى إمامته ولا معنى لقول مخالفينا أنها تدل على مجرد الفضل .

المسلك الثالث :

قوله عليه الصلاة والسلام : (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي)(*) وجه الاستدلال بهذا الخبر مرتب على مقامين :

الأول : أنه يثبت لعلي جميع المنازل التي كانت لهارون عن موسى .

الثاني : أن من المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش بعده ، فقد كان خليفة لموسى في حياته لقوله تعالى : ﴿ **اخلفني في قومي** ﴾ [الأعراف : ١٤٢] ، فوجب بقاء هذه الخلافة بعد وفاته .

إن الحكيم إذا تكلم بكلام يحتمل أشياء استثنى بعضها فإنه يريد لها كلها عدا المستثنى ، ولو أفاد الحديث منزلة واحدة لما جاز أن يستثنى منزلة النبوة ، لأن التي لا يمكن أن يستثنى منه إذا كان واحداً ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل : ضربت غلامي زيداً إلاّ عمراً ، وإنما يحسن أن يقال : ضربت غلماني إلاّ عمراً ، فلولا عمومه لجميع المنازل لما صح استثناء النبوة .

فلما دل الحديث على أن حال أمير المؤمنين كحال هارون في جميع المنازل ، وكان من منازل هارون استحقاقه للقيام مقامه ـ لو أنه كان قد عاش بعده ـ في وجوب الانقياد والطاعة له . فوجب أن يكون أمير المؤمنين على هذه الصفة ، ولا معنى للإمامة إلاّ ذلك .

المسلك الرابع :

التمسك بأخبار رويت عن رسول اللّه منها قوله :

(سلموا على علي بأمرة المؤمنين) .

(*) مناسبة الحديث أن الرسول لم يستصحب علياً في غزوة تبوك فأرجف المنافقون بأنه إنما تركه كراهة لصحبته وبغضاً له، فشكا على ذلك إلى رسول اللّه فذكر عليه السلام هذا الحديث إزالة لهذا الإرجاف ودفعاً له .

(علي سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين).
(هذا ـ علي ـ وليّ كل مؤمن ومؤمنة).
(أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني.

وغير ذلك من الأخبار التي تؤذن بكونه إماماً ، وإذا اشتركت الأخبار الكثيرة في الدلالة على معنى واحد ـ حتى لو كان واحد منها منقولاً بالآحاد ـ صار ذلك المعنى حاصلاً بالتواتر عن طريق المعنى ، وفي هذا حصول غرضنا من القطع على إمامته .

هذه المسالك الأربعة هي أقوى ما يعتمده أصحابنا في تقرير إمامته ، وهو مذهب علماء العترة ومن تابعهم من فرق الزيدية[1] .

وأما الأدلة الضعيفة في تقرير إمامته فجملتها مسالك خمسة :

المسلك الأول: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩].

قالوا:(*) المراد بأولي الأمر أمير المؤمنين، ولا يكون واجب الطّاعة إلا أن كان منصوصاً على إمامته والرد : لا نسلم بأن المراد بأولي الأمر أمير المؤمنين، فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بأولي الأمر العلماء الذين يرجع إليهم في الفتاوي، ومنهم من ذهب إلى أن المراد أولو الأمر على العموم، هذا وليس في الآية ـ إن سلمنا أن المقصود أمير المؤمنين ـ ما يدل على أنه منصوص عليه .

المسلك الثاني : قوله تعالى : **﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾** [سورة النساء : ٥٩] ، ولما كان قد حدث التنازع بشأن الإمامة فيجب رده إلى الكتاب والسنة ، فلا بد من نص قاطع لقطع الخصام والتنازع وإلّا لم ينقطع .

والرد : ليس في ظاهر الآية ما يتعلق بنصب الإمام أصلاً ، وإنما برد

---

(١) يحيىٰ بن حمزة: الشامل المجلد ٢ الجزء الرابع ص ٢٥٨ .

(*) يقصد الشيعة الإمامية .

موضوع التنازع إلى الكتاب والسنّة من غير ذكر للإمام ، ولو دلت بصدد الإمامة على الرجوع إلى الكتاب فليس فيه نص جليّ عليه ، وإنما مجرد صفات تشير إليه تجري مجرى التنصيص على عينه .

المسلك الثالث: استخلف علياً على المدينة ولم يثبت أنه عزله عن هذه الولاية في حياته فيجب أن تكون الولاية باقية له بعد وفاته .

الرد : استخلافه عليها لا يعني تكرار الولاية في الاستخلاف ، والولاية على المدينة بمعزل عن الإمامة الكبرى .

المسلك الرابع : حديث المؤاخاة : آخى النبي بين علي وبين نفسه ، وليس المقصود الإخاء في حد ذاته ، وإنما أمر زائد عليه ، وليس ذلك إلاّ تخصيصه بكونه أحق بالإمامة .

الرد : ليس في حديث المؤاخاة ما يدل على الإمامة وإنما لبيان فضله على غيره ، وأنه أخص الناس به وأقربهم إليه وأحبهم عنده .

المسلك الخامس : تعلقهم (أي الإمامية) بحديث الراية وحديث الطير(*) ، وفي ذلك دليل على أن علياً أفضل خلق اللّه وأحبهم إليه .

والرد : ليس في إعطاء الراية دليل على الإمامة فقد كان يعطيها غيره في مواقع أخرى كزيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد اللّه بن رواحة كما فعل في غزوة مؤتة ، وإن استدلوا بالمحبة على الإمامة ، فليس في ظاهر المحبة ولا في مفهومها ما يدل على الإمامة ، أما أن استدلوا بالحديث على أفضليته واستدلوا من أفضليته على أحقيته بالإمامة فإن الأمر يرجع إلى الأفضلية لا إلى الإمامة.

(*) (لأعطين الراية غداً رجلاً يحبه اللّه ورسوله ويحب اللّه ورسوله كرار غير فرار) ، واللّهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير) . وحديث الراية في صحيح البخاري أما حديث الطير ففي سند الإمام أحمد عن ابن عباس وفي صحيح الترمذي عن أنس بن مالك.

٢ ـ في كيفية التنصيص ؟
ونقد قول الإمامية بالنص الجلي

هل كان النص جلياً أم خفياً ؟ معنى أنه نص جليّ أن المراد منه معلوم بالضرورة من قصد صاحب الشريعة فتكون إمامة أمير المؤمنين معلومة بالضرورة من قصده . وهذا ما ذهبت إليه الإمامية .

والمراد بكون النص خفياً أن المراد منه ليس معلوماً بالضرورة من قصده ، وإنما يدرك بنوع من النظر والاستدلال ويحصل المقصود منه بنظر خفي كسائر الأمور النظرية ، وهذا ما ذهب إليه أئمة العترة .

وللرد على قول الإمامية بالنص الجلي نقول :

١ ـ لو علمه الصحابة بالضرورة لاستحال منهم مخالفتهم لعلمنا بشدة محبتهم له عليه السلام واستعظامهم أوامره ونواهيه ، فقد صبروا لأجله على هجرة الأوطان وصمدوا معه في القتال وقتلوا أقاربهم من الكفار نصرة لدينه وتشددوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا كانت هذه حالهم استحالت منهم مخالفته، فبطل ما زعموه أنهم كانوا عالمين المقصود من النص بالضرورة كما استحال تواطؤهم على كتمانه .

٢ ـ ولو كان النص جلياً وعلمه الصحابة بالضرورة ثم دفعوه لدل هذا على فساد إيمانهم ولاقتضى الأمر إكفارهم(*) لعصيانهم أوامره وهذا باطل ، ذلك أن

(*) أشار المؤلف إلى فكرة هامة وهي التلازم بين القول بالنص الجلي وبين إكفار الصحابة ، والواقع أن هناك ثلاثة أقوال يلزم عنها ثلاثة مواقف من الصحابة:

الأول: القول بالنص الجلي ويلزم عنه تجريح الصحابة والطعن فيهم ، ويتفاوت هذا الطعن بين اعتبار صرف الخلافة عن علي عقب وفاة النبي كبيرة وبين اعتبار البيعة لأبي بكر كفراً وهذا هو موقف الإمامية .

الثاني: القول بالنص الخفي يلزم عنه تخطئة الصحابة ويتفاوت هذا الخطأ بين اعتباره خطأ اجتهادياً وهذا هو موقف الزيدية بعامة وبين القول بضلالهم ، وهذا هو موقف الجارودية ، ولكن هذا القول قد استنكره علماء الزيدية . =

القرآن قد ورد بالثناء عليهم كما كان عليه السلام يكرمهم ويودهم ويعظم حالهم .

٣ ـ ولو كان المراد من النص معلوماً بالضرورة فإما أنها نفس النصوص التي أوردها الزيدية أو غيرها : ولا يمكن أن تكون نفسها لأنها لا تفيد علماً ضرورياً بإمامة علي ، وإن كانت غيرها فإما أنها منقولة بالتواتر أو بالآحاد ، فإن كانت منقولة بالتواتر لوجب اشتهارها ولا بد من انتشارها بين الخلق ولتعذر كتمانها ، وإن كانت حديث آحاد فإنها لا تفيد علماً في أمر عظيم كهذا .

٤ ـ روي أن أبا بكر قال في مرضه الأخير : وددت كنت سألت رسول اللّه عن هذا الأمر ـ يعني من يخلفه ـ وكنا لا ننازعه أهله ، وقال عمر وهو يحتضر : إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني ـ يعني أبا بكر ـ وإن أترك فقد ترك من هو خير مني يعني رسول اللّه ، فلو كان النص جلياً لكان إطلاق هذه العبارات جارياً مجرى الاستخفاف بأمر صاحب الشريعة والاعراض عن مراده ، ونسبة مثل هذه الأمور إلى نفر من كبار الصحابة محال ، فكان النص الجلي الذي زعموه محالاً .

٥ ـ هذا وقد أنكر النص الجلي زيد بن علي وجميع أصحابه وأتباعه من أفاضل العلماء وجميع سادات أهل البيت مع فرط محبتهم لأمير المؤمنين واجتهادهم في نشر فضائله .

= الثالث: إنكار النص جلياً كان أو خفياً وتلزم عنه موالاة الصحابة ، وتتفاوت هذه الموالاة بين اعتبار أبي بكر أفضل الصحابة وهذا هو موقف أهل السنة بعامة وبين القول بالنص عليه ـ أي أبي بكر ـ نصاً خفياً عند الحسن البصري (أمر النبي أبا بكر بإمامة المسلمين للصلاة حال مرضه الأخير) ونصاً جلياً عند البكرية وابن حزم (ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لأبي بكر كتاباً فلا يختلف عليه أحد. . يأبى اللّه والمسلمون إلا أبا بكر).

٣ ـ في الدفاع عن الصحابة

إنه لا غرض لهم في دعوى النص الجلي إلّا الطعن والعصبية وتفسيق الصحابة وإكفارهم بنسبة إياهم إلى رد ما علموه بالضرورة من قصد صاحب الشريعة(*) .

ولا يقال إن ما ذكرتموه من نقد يتعلق بالنص على إمامته إطلاقاً ، وفيه بطلان ما قررتموه من إثبات إمامته بالنص مطلقاً ، لأنا نقول إن النصوص التي أوردناها يعلم المراد منها بالنظر والفكر ، وما قررناه ما عليه أئمة الزيدية من زمن زيد بن علي إلى يومنا هذا .

والخطأ في تأويل النصوص الخفية لا يدل على كون المخطىء فاسقاً فضلاً عن كونه مرتداً ، والذي يدل على حسن إيمان الصحابة بشارة الرسول لهم بالجنة وقوله عليه السلام .

- (لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مثل أحدهم ولا نصيفه) .
- (أدعوا إليّ أخي وصاحبي ، صدقني حين كذبني الناس) .
- (لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً) .
- (أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة) .

هذا وقد أمر عند إقبال أبي بكر أن يبشر بالجنة ، وأمر أن يبشر عمر بالجنة ، وغير هذا من الأخبار الكثيرة في تزكية أحوالهم وصحة إيمانهم .

أما ما كان من أمير المؤمنين(*) ـ كرم اللّه وجهه في الجنة ـ فذلك على

(*) موقف يحيىٰ بن حمزة يعبر عن الخصومة القديمة بين الزيدية والإمامية مع اشتراكهم في التشيع بسبب موقف الآخرين من الصحابة ، والواقع أنه حتى لو لم تفترض سوء النية لدى الإمامية ـ كما افترضها ـ يحيىٰ بن حمزة ـ فإن القول بالنص الجلي يلزم عنه ـ كما سبق القول ـ الطعن في الصحابة .

(*) رتب المؤلف موقف الزيدية من الصحابة وبخاصة أبي بكر وعمر ثلاث مراتب: ثناء الرسول عليهم ـ مدح علي بن أبي طالب إياهم ـ تمجيد آل البيت لهم . هذا ويذكر المؤلف أنه في حداثة سنه كان متوقفاً عن الحكم في حال الصحابة من غير إقدام على إكفار أو تفسيق ثم سأل =

وجهين : إجمالي وتفصيلي :

أما الإجمالي فما كان من مناصرة ومعاضدة ومعاونة لأبي بكر في قتال أهل الردة ، ثم ما كان منه في أيام عمر من المشورة والإعانة والخروج معهم وأخذ نصيبه من الفيء ، ثم ما كان من تعظيم عمر له وإكثاره من الرجوع إليه في المسائل الدينية والفتاوي الشرعية ، ومباينة أحوال أمير المؤمنين في معاملتـه الصحابة عن معاملته لمعاوية وعمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري فقد كان يعامل هؤلاء باللعن والتبري والبعد عنهم .

وأما التفصيل فما رواه أحد شيعته من أنه مر على قوم ينتقصون أبا بكر وعمر ، فحكى ذلك لأمير المؤمنين قائلاً : لولا أنهم يرون أنك تضمر لهما مثل الذي أعلنوا ما أجترأوا على ذلك .

فقال : أعوذ باللّه ، أعوذ باللّه ، ما أضمر لهما شيئاً إلاّ الحسن الجميل ، أخَوا رسول اللّه وصاحباه ووزيراه ، ثم نهض باكياً وصعد المنبر وخطب قائلاً : (ما بال أقوام يذكرون سيدي قريش بما أنا منه بريء، والذي خلق الحبة وبرأ النسمة إنه لا يحبهما إلاّ مؤمن ولا يبغضهما إلاّ فاجر ، صحبا رسول اللّه على الوفاء والصدق) وأطال في مدحهما وتهديد من يعود إلى الوقيعة فيهما، ثم قال في آخر الخطبة : خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر ، ثم اللّه أعلم بالخير أين هو؟ .

وما رواه الحسن بن عليّ أنه قال : لقد أمر رسول اللّه أبا بكر أن يصلي وإني لشاهد، فرضينا لدنيانا من رضيه رسول اللّه لديننا.

وما رواه جعفر الصادق عن أبيه عن جده أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين

= اللّه أن يشرح صدره وينور بصيرته بشأنهم ، فلما شرع في تأليف كتاب الشامل ووقف على سيرة الأئمة لم يجد منهم إلاّ تعظيم الصحابة مع ما انضم من الأدلة القاطعة فأيقـن أن ما جرى منهم لا يوجب كفراً ولا فسقاً ولا يقطع موالاة .

فقال : سمعتك تقول : أصلحنا بما أصلحت به الخلفاء الراشدين ، فقال : حبيباي أبو بكر وعمر إماما الهدى وشيخا الإسلام ورجلا قريش والمقتدى بهما بعد رسول اللّه ، من اهتدى بهما هدى إلى صراط مستقيم. وسئل عن عمر فقال : ذلك رجل ناصح للّه .

وما رواه جعفر بن محمد عن آبائه أنه لما قتل عمر وكفن دخل أمير المؤمنين وقال . ما على وجه الأرض أحد أحب أن ألقى اللّه بصحيفته من هذا المسجى بينكم .

وقال : خير الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر ولو شئت لسميت الثالث .

ولما حضرته الوفاة : ألا توصي يا أمير المؤمنين فقال : ما أوصي رسول اللّه فأوصي(*)، ولكن إن أراد اللّه بالناس خيراً فسيجمعهم اللّه على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على أبي بكر[1] .

أما من كان في صدره من الوحشه والأزورار من أجل استئثارهم بأمر كان هو أولى به وأحق لقربه من رسول اللّه واختصاصه بما لم يختص به أحد ، فهذا أمر لا ينكر ولا يمكن دفعه ، لكنه لم يمنعه من الموالاة والذكر الجميل وحسن السيرة معهم وجميل الأحدوثة في حقهم للروايات التي ذكرناها .

أما المرتبة الثالثة فما كان من جهة أولاد أمير المؤمنين من الثناء الجميل والذكر الحسن ، ونحن ننقل الروايات التي نقلها العلماء عنهم .

حال الحسن والحسين : المنقول من حالهما أنه كان كحال أبيهما في الموالاة وإظهار القول الجميل، ولم يرو أحد عنهما طعناً ولا إفساقاً ولا إكفاراً، بل كان كل طرف يعرف للآخر مكانته وقدره ، فحين فرض عمر لابنه عبد اللّه

(*) لا يتنافى هذا مع قول الزيدية بالنص الخفي لأن مقصود العبارة المذكورة أن الرسول لم يوص حال الوفاة إلى أحد.

(١) المرجع السابق ص ٢٦٢ .

نصيباً من بيت المال أقل من نصيب كل من الحسن والحسين وسأل أباه في ذلك قال عمر : ائتني بأب مثل أبيهما وجد مثل جدهما وأم مثل أمهما وبعم مثل عمهما فسكت عبدالله وانصرف ، فدل ما ذكرنا على تعظيم كل واحد منهم لصاحبه .

عليّ زين العابدين بن الحسين : كذب من ادعى أن أبي - يقصد جده علياً - كان يتبرأ من الشيخين ، وقال للطاعن : افترى أن دينك وإسلامك لا يتم إلّا بالتبري منهما ، لا تكذب على أبي .

زيد بن علي : والمعلوم من حاله أنه لما دعا أهل الكوفة إلى نصرته ، وقالوا لا نبايعك ولا ننصرك حتى تتبرأ من أبي بكر وعمر قال : كيف اتبرأ منهما وهما صهري جدي ووزيراه ، فلما أنكر التبري منهما رفضوه ، من أجل ذلك سموا رافضة(*) .

أما ما كان من عبدالله بن الحسن وولديه محمد النفس الزكية وإبراهيم فقد ساروا سيرة آبائهم ولذا قال بإمامتهم أكابر المعتزلة ورؤسائهم كعمرو ابن عبيد(**) .

وكان جعفر الصادق إذا سئل عن أبي بكر قال : ما أقول في رجل أولدني مرتين(***) وإنما أوردنا ذلك كله لغرضين :

الأول : بيان أن أمير المؤمنين وأكابر أولاده من أهل البيت وأفاضلهم لم يقولوا بكفر أحد من الصحابة مع مخالفتهم لهم الرأي بشأن البيعة لأبي بكر، ولكن مخالفتهم لا تقطع موالاتهم ولا تبطلها .

(*) عند هذه الواقعة التاريخية يفترق الزيدية عن الإمامية ، يكشف موقف الإمام زيد عن قيم ومبادىء في أحلك المواقف ، بالقدر الذي يكشف موقف الذين رفضوه عن اتجاه من أبوا إلا أن يجعلوا من السب والطعن لهم ديناً ومذهباً فلحقتهم وصمة «الرافضة» .

(**) دعا عمرو بن عبيد إلى مبايعة محمد النفس الزكية عقب انهيار الدولة الأموية .

(***) أم الإمام جعفر الصادق هي أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر ، وأمها هي ابنة عبد الرحمن ابن أبي بكر .

الثاني : أن يكون الناظر على ثقة من أمره وبصيرة من دينه في ترك الإقدام على تكفير من لا دليل على كفره أو تفسيق من لا حجة له على فسقه ، فإن الخطأ في الإكفار والتفسيق عظيم .

أما ما روي عن الهادي الحق يحيىٰ بن الحسين أنه قال : من أنكر النص على أمير المؤمنين فقد كذب اللّٰه ورسوله ، ومن كذب اللّٰه ورسوله فقد كفر باللّٰه ورسوله فمحموله على أن من أنكر أن يكون رسول اللّٰه قد قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه .

أو أنه قال: أنت مني بمنزلة هارون من موسى فقد كذب رسول اللّٰه، بذلك يجب حمل كلامه، لأنه لم يؤثر عن يحيىٰ بن الحسين ولا غيره من أكابل أهل البيت أصلاً تكفيراً للصحابة .

وكيف يؤثر عنه الطعن في الصحابة وكتابه «الأحكام» محشو بالاحتجاج بالرواية عن القوم وأقضيتهم وأحكامهم ، فلو كان قد أكفرهم أو فسقهم لما كان هناك معنى للاحتجاج بأقوالهم .

وإذا عرفت أن أحداً من أهل البيت لم ينقل عنه كفر ولا فسق فأعلم أنهم بعد ذلك فريقان :

الفريق الأول : يقولون بالترحم والترضية عليهم ، وهذا هو المشهور عن أمير المؤمنين وما حكيناه عن زيد بن علي وجعفر الصادق والناصر للحق(*) والسيد المؤيد باللّٰه(**)، وهذا هو المختار عندنا(***)، وما نرتضيه لنا مذهباً

(*) الناسر للحق هو الحسن الأطروش الذي نشر المذهب الزيدي في بلاد الديلم (ت ٣٠٤ هـ) . ويؤثر عنه أنه كان يملي أحاديث عنهما مع الترضية عليهما ، فلما كف المستملي عن كتابة الترضية زجره الناصر للحق قائلاً: لم لا تكتب رضي اللّٰه عنهما ، إن مثل هذا العلم لا يؤثر إلا عنهما وعن أمثالهما .

(**) لقب بهذا اللقب إثنان من أئمة الزيديّة: المؤيد باللّٰه أحمد بن الحسين (ت ٤١١ هـ) والمؤيد باللّٰه أبو طالب الصغير أو يحيىٰ بن أحمد بن الحسين بن المؤيد باللّٰه الكبير أحمد بن الحسين توفي عام ٥٢٠هـ ، والمؤلف يعني هنا الصغير لأنه ذكر اسمه في عبارة سابقة ذكرها له وهي =

ونحب أن نلقي اللّٰه تعالى ونحن عليه[1] .

الفريق الثاني : متوقفون عن الترضية والترحم وعن الإكفار والتفسيق وهذا ما يدل عليه كلام القاسم الـرسى والهادي يحيىٰ بن الحسين وأولادهما وإليه يشير كلام المنصور باللّٰه(*).

٤ ـ في المفاضلة بين الصحابة : من هو الأفضل بعد رسول اللّٰه ؟

إنا نريد بالأفضل الأرفع درجة عند اللّٰه والأكثر ثواباً ، ولا يعرف ذلك إلّا بالشرع ، وأما العقل فلا مجال له فيه .

وقد اختلف المسلمون في ذلك إلى خمسة أقوال :

١ ـ مذهب من قال إن الأفضل بعد رسول اللّٰه هو أمير المؤمنين ، وهذا هو مذهب أئمة العترة وعلماء الزيدية(**).

= (الخروج على الإمام الحق يكون بغياً وفسقاً) ثم شرحها بما لا يفيد طعناً في الشيخين.

(***) لقوله تعالى: ﴿لقد رضي اللّٰه عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ [الفتح : ١٨] ، ويتبع هذا الإمام يحيىٰ بن حمزة في كتابه (الرسالة الوازعة للمعتدين في الذب عن صحابة سيد المرسلين) بقوله : نقول هذا ابتغاء وجه اللّٰه ونصيحة للإخوان ، وهدية داعية لتمهيد قواعد الإيمان ، وتصديقاً لقول رسول اللّٰه : (ما أهدى المسلم لأخيه المسلم هدية أفضل من كلمة حكمة سمعها فانطوى عليها ليزيده اللّٰه بها هدى وليرده عن ردي وإنها لتعدل عند اللّٰه إحياء نفس) .

﴿ ومن أحياها فكإنما أحيا الناس جميعاً ﴾ [سورة المائدة : ٣٢] .

ويختتم كلامه بالآية : ﴿ قل هذه سبيلي أدعو إلى اللّٰه على بصيرة أنا ومن اتبعني ﴾ [يوسف : ٨] .

(١) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٦٥ .

(*) لقب بهذا اللقب إثنان أولهما هو عبد اللّٰه بن حمزة (ت٦١٤هـ) والثاني هو الحسن بن بدرالدين (ت ٦٧٠ هـ) والمؤلف يعني الأول لأنه الأكثر شهرة وعلماً وتأليفاً .

(**) والشيعة بعامة ومعتزلة بغداد وأغلب الصوفية .

٢ ـ منهم من قال إن الأفضل هو أبو بكر وهذا هو مذهب النظام والجاحظ(*).

٣ ـ ومنهم من قال إنه العباس ، وقد نسب الجاحظ ذلك إلى سعيد ابن المسيب ، فضلاً عن مذهب الراوندية ، وهو خلاف شاذ لا يعول عليه .

٤ ـ ومذهب من قال إن الأفضل هو عمر بن الخطاب ، وقد نسب القاضي عبد الجبار ذلك إلى فرقة ما ، وهو أيضاً خلاف شاذ لا يعول عليه .

٥ ـ ومنهم من توقف وهم فريقان : منهم من توقف في المفاضلة بين عليّ وأبي بكر وإن قطع بفضلهما على غيرهما من الصحابة . وهذا هو المحكي عن الجبائيين : أبي عليّ وأبي هاشم ، ومنهم من توقف بين علي وأبي بكر وعمر ، ولم يقطع بفضل أحد هؤلاء الثلاثة على الآخر وهذا ما يحكى عن أبي الهذيل العلاف.

والمختار عندنا أن الأفضل هو أمير المؤمنين ، وإلى هذا المذهب ذهب جمع من الصحابة كالزبير وحذيفة بن اليمان وجابر بن عبد اللّه وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي والمقداد وغيرهم من أكابر الصحابة ، ومن التابعين مجاهد وعطاء وسلمة ، وهو ما يحكى عن بعض شيوخ المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار فضلاً عن معتزلة بغداد ، والمعتمد لنا في الدلالة على أنه الأفضل على ثلاثة أنواع :

١ ـ ما يدل عليه القرآن .

٢ ـ ما تدل عليه الأخبار .

٣ ـ ما هو ثابت بطريق الاعتبار.

أما ما يدل عليه القرآن فهو قوله تعالى :

﴿ **قل لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودة في القربى**﴾ [سورة الشورى : ٢٣] .

(*) وجمهور أهل السنة .

نجعل مودة القربى في مقابل ما ينتفع به المسلمون من موالاة الرسول ، ولما كان الانتفاع لا يوازيه شيء فينبغي ألا يوازي المقابل شيء ألا وهو مودة أقارب النبي ، ولا شك أن علياً داخل في هذه الآية وأبو بكر غير داخل فيه(*) .

﴿ . . . فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين ﴾ [التحريم : ٤](**) .

نزلت الآية في أمير المؤمنين ، ومعنى المولى في الآية الأولى به أو الناصر له ، وفي كل واحد من المعنيين بيان فضله على من سواه .

﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾ [المائدة : ٥٥] .

نزلت في علي وفيها دلالة على فضله .

﴿ وتعييها أذن واعية ﴾ [الحاقة : ١٢] .

حكى الزمخشري في تفسير الآية أن الرسول عليه السلام قال : (سألت الله أن يجعلها أذنك يا علي ، قال أمير المؤمنين : فما نسيت شيئاً بعد ذلك ، ولا شك أن من وعي عن الله وعقل مراده أعظم حالاً عند الله وأجل قدراً وأرفع منزلة .

«آية المباهلة» .

﴿ . . .وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ﴾ [آل عمران : ٦١] ، جعل نفس علي كنفسه عليه الصلاة والسلام فيجب أن يثبت لعلي مايثبت له من الفضائل غير النبوة .

أما ما تدل عليه الأخبار فمنها :

(*) ليس في الآية ما يتصل بموضوع المفاضلة ، هذا وكثير من المفسرين يرون أن معنى الآية أن الرسول لا يطلب على هدايته لقريش أجراً إلا أن يراعوا قرابته هو- عليه السلام - لهم فيكفوا عن إيذائه .

(**) موضوع الآية وما قبلها يتعلق بما صدر من بعض نساء النبي «وصالح المؤمنين» تفيد العموم ولا قرينة لنقلها إلى الخصوص .

حديث الطير : (أُهدي إلى النبي طائر مشوي فقال : اللّهم ائتني بأحب خلقك إليّ يأكل معي من هـذا الطيـر) . فجاءه علي ، وأحب خلق اللّه إليـه ـ بعد النبي ـ هو أفضلهم».

حديث المواخاة : آخى النبي بين الصحابة ثم آخى بين نفسه وبين علي . والمؤاخاة تقوم مقام المساواة إلاّ في النبوة .

٣ ـ خبر الراية : بعث الرسول عليه السلام أبا بكر إلى خيبر فرجع وبعث عمر فرجع ، فبلغ من الرسول كل مبلغ فبات ليلته مهموماً ، فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية وقال لأعطين الراية اليوم رجلاً يحبه اللّه ورسوله كرار غير فرار ، فتعرض لها المهاجرون والأنصار ، فقال عليه السلام : أين علي قالوا إنه أرمد العين فتفل في عينيه ثم دفع الراية إليه ففتحت خيبر(*) .

وظاهر من الحديث ذكر المحبة من جهة اللّه ومن جهة رسوله ما لم يحصل لغيره .

٤ ـ خبر ذي الثدية : قوله عليه السلام : (يقتله خير الخلق) ، وفي قول آخر : (يقتله خير هذه الأمة) فأثبت أن علياً خير الأمة بعده.

٥ ـ خبر عائشة : قالت كنت عند رسول اللّه إذ أقبـل علي فقال عليـه الصلاة والسلام . (هذا سيد العرب) قلت : بأبي أنت وأمي يا رسول اللّه ألست سيد العرب؟ فقال : أنا سيد المؤمنين وهذا سيد العرب).

أما ما هو ثابت بطريق الأعتبار فأمور اختص بها دون سائر الصحابة منها .

١ ـ النسب العالي : كان أقرب الناس إلى رسـول اللّه قرابـة ، وليس العباس الذي لم يكن أخاً شقيقاً لعبد اللّه ، أما أبو طالب فكان أخاً وأباً وأُماً .

٢ ـ العلم : كان أعلم الصحابة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : أنا مدينة العلم وعلي بابها ، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها.

(*) صحيح البخاري وصحيح مسلم .

إن الأكابر في كل علم يعود علمهم إلى أمير المؤمنين ، فشيوخ المعتزلة يستندون إليه في أصول الدين، تتلمذ واصل بن عطاء على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، والأخير أخذ العلم عن أبيه أمير المؤمنين ، ورئيس المفسرين هو ابن عباس وقد كان تلميذاً لعليّ ، وله في علم الفقه اليد الطولى وله فيه إستخراجات بديعة ومسائل دقيقة، ومؤسِّس علم النحو هو أبو الأسود الدؤلي وقد أخذه عن علي، أما أن الأعلم هو الأفضل فلقوله تعالى: ﴿**يرفع اللّه الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾ [سورة المجادلة: ١١].

أمور عملية :

٣ ـ السبق إلى الإسلام : كان أسبق الصحابة إلى الإيمان ، بُعث النبي يوم الإثنين وأسلم على يوم الثلاثاء ، وقد قال الرسول أولكم وروداً على الحوض أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب .

٤ ـ الجهاد : كان أكثر المؤمنين جهاداً ، وكانت له المواقف المحمودة والآثار المشهودة في مبارزة الأقران ومنازلة الشجعان ما ليس لغيره من أكابر الصحابة ، وأكثرهم جهاداً أفضلهم لقوله تعالى : ﴿ **وفضل اللّه المجاهدين على القاعدين أجراً عظيما** ﴾ [سورة النساء : ٩٥] .

٥ ـ العبادة : فقد كان أعبد العباد وأزهد الزهاد .

٦ ـ ذريته : لم يكن لأحد من الصحابة أولاد كأولاده ، من صلبه كانت ذرية الرسول ، ولا يجاريهم أحد في الفضل والقدوة كالحسن والحسين ، ريحانتي المصطفى وسيدي شباب أهل الجنة ، وهكذا القول في سائر أولاده كالحسن المثنى وعبد اللّه بن الحسن ومحمد بن عبد اللّه من أولاد الحسن ، وعلي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق من أولاد الحسين، إذ لم يتفق لأحد من الصحابة مثل هذه الذرية جهاداً وتقوى وعلماً وعبادة .

٥ ـ في الدلالة على إمامة أولاده من بعده ومبدأ الدعوة

معتمدنا في التنصيص على إمامة الحسن والحسين قوله عليه الصلاة والسلام: (الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا) والحديث من الأخبار المتواترة تثبت به سائر الفرق فضلهما وتثبت به الشيعة إمامتهما، غير أن الدلالة على إمامتهما معلومة من ظاهر الحديث، ولا يقال إنهما سيصيران إمامين إذا عقد لهما أهل الحل، لأن إمامتهما ثابتة بالنص لا بالعقد.

أما الطريق إلى إمامة أولادهما فهو عندنا ـ نحن الزيدية ـ الدعوة والخروج، دليلنا على الدعوة قوله تعالى: ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة** ﴾ [سورة النحل: ١٢٥]، وقوله: ﴿ **ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى اللّه وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين** ﴾ [فصلت: ٣٣][*].

ظاهر الآيتين يدل على كون طريق الإمامة هو الدعوة، فيجب أن تكون هي المعتمد في تقرير الإمامة، وإذا كان معنى الدعوة هنا يفيد مباينة الظلمة فإنه متى خرج عليهم مبايناً لهم انعقدت له الإمامة.

أما إذا دعا إمامان إلى نفسيهما فإن الأحق هو الأسبق، فإن كانت الدعوتان في وقت واحد أو لم يعلم المتقدم منهما بطلا جميعاً واستأنف أحدهما الدعوة[**].

(*) تفيد الآيتان العموم: الدعوة إلى اللّه ولكن يحيىٰ بن حمزة نقلهما ـ دون قرينة ـ من العموم إلى الخصوص، ولو أفادتا الخصوص لكان كل داعية إلى اللّه إماماً بالمفهوم السياسي للفظ.

(**) أشرت في خاتمة كتابي الزيدية ص ٥٨١ الطبعة الثانية إلى نقد الدعوة، فمن الناحية النظرية فيه تجاهل لحق الأمة في اختيار الإمام، ومن الناحية العلمية فقد أدى إلى النزاع والصراع بين الدعاة وأغلبهم أدعياء حتى لم يخل قرن من حروب أهلية، لقد أضحى مبدأ الدعوة كسبيل لنصب الإمام غير ذي موضوع.

الباب الرابع

في الأسماء والأحكام

تمهيد لغوي

الفصل الأول: ١ ـ في إبطال أقوال المخالفين في حكمهم على فاعل الكبيرة.

(الكفر ـ الإيمان ـ النفاق ـ كفر النعمة) .

٢ ـ هل يمكن أن يقول المرء على نفسه إنه مؤمن ؟

الفصل الثاني : في مفهوم الإيمان

١ ـ في حقيقة الإيمان .

٢ ـ هل الإيمان يزيد وينقص؟

الفصل الثالث : في الإكفار

١ ـ في ما يقع فيه الإكفار وما لا يقع .

٢ ـ في طريق معرفة الكفر .

٣ ـ في بين صحة الإكفار بالتأويل .

٤ ـ هل يجوز إكفار بعض الفرق (المشبهة ـ المجبرة ـ المرجئة ـ الروافض) .

الفصل الرابع : في بيان الدور وما يتعلّق بها.

١ ـ دار الإسلام ودار الكفر .

٢ ـ في ذكر دار الفسق .

٣ - في ذكر دار الوقف .
٤ - في حكم المقام والانتقال إلى دار الكفر .
٥ - في حكم المقام في بلد فيه فسق .

الفصل الخامس : في التوبة

١ - في الأسباب الباعثة على التوبة .
٢ - في بيان شروط التوبة .
٣ - في التقسيمات المتعلقة بالتوبة .
٤ - هل قبول التوبة واجب على اللّٰه؟
٥ - هل تصح التوبة عن ذنب دون ذنب؟

الفصل الأول

١ ـ في بطلان أقوال المخالفين في حكمهم على فاعل الكبيرة

تمهيد :

تنقسم الأسماء إلى أقسام كثيرة ولكننا نقتصر منها على ما يأتي :

١ ـ باعتبار وضعها إلى ضروب ثلاثة : لغوي وعرفي وشرعي ، أما ما هو لغوي فهو ما كان متفقاً مع أصل وضعه ، وأما ما كان من جهة العرف فهو ما انتقل من معناه اللغوي إلى الاستعمال العرفي ، وأما ما كان من جهة الشرع فالمقصود به معناه الديني نحو الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك من الأسماء الشرعية التي اختصت بمعان صرفها الشرع إلى غير ما كانت موضوعة له في أصل اللغة .

٢ ـ باعتبار استعمالها إلى نوعين : الأول هو ما يفيد فائدة سابقة إلى الأفهام ، والثاني ما يفيد معنى في الوضع الذي فيه التخاطب غير المعنى المتبادر إلى الأذهان وهذا هو المجاز ، والمعيار الصادق بين كون الشيء حقيقة في معناه المستعمل له وبين كونه مجازاً هو سبقه إلى الأفهام وعدم سبقه إليها ، فما كان سابقاً إلى الأفهام في معنى الشيء فهو إمارة كونه حقيقة في إفادته له ، وما ليس سابقاً إلى الأفهام فهو إمارة كونه مجازاً ، فلفظ الأسد حقيقة في إشارته إلى الحيوان المعروف ومجازاً في إفادته «الشجاع» .

وإذا كان الأمر كما حققناه كانت الألفاظ الشرعية والدينية حقائق في إفادتها المعاني الشرعية والدينية لسبقها إلى الفهم ، ووجب القضاء بكونها

حقائق في استعمالها ، فمتى أطلقنا صلاة أو زكاة أو صوم ـ كذلك قولنا إيمان أو كفر ـ فإنه وإن كانت قد أفادت من المعاني غير معانيها اللغوية فيجب اعتبارها حقائق وإن كانت مقصورة على الاستعمال الشرعي أو الديني .

هذا وقد أبدع الشرع عبارات لم تكن معهودة عند أهل اللغة ولم يعقلوها ولا فهموها أصلاً ، فكان لا بد أن توضع لها عبارات تدل عليها ويمكن التخاطب بها ، واستعارتها من اللغة وأخذها منها أقرب من أخذها من لغة أخرى ، هكذا تصرف الشرع في وضعها الأسماء الشرعية والدينية وحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا وقوع النقل في الأسماء ، هذا ملخص ما عوّل عليه أصحابنا والمعتزلة في هذه المسألة .

وقد عارض في ذلك الأشعرية منكرين النقل مدعين أن الألفاظ الشرعية هي معانيها الحقيقية ما دام القرآن كله عربياً .

ولا ننكر عليهم أن القرآن عربي أو أنه نزل بلسان عربي مبين ، وإنما يكون الرد عليهم بالسؤال : هل هذه الألفاظ الشرعية مستعملة في الدين على نفس النحو الذي كان استخدمها فيه العرب في الجاهلية ؟ إنهم ما كانوا يفهمون من الصلاة إلّا الدعاء أو من الزكاة إلّا النمو أو التطهير ، ومن ثم فإن ادعاء الأشعرية عدم النقل ليس إلّا مكابرة .

ثم من أين أتاكم أن نقلها من معانيها الأصلية في اللغة إلى معانيها الشرعية يلزم عنه ألا يكون القرآن عربياً ، إنها ألفاظ قليلة لا تلزم خروج القرآن عن كونه عربياً ، بل معلوم أن في القرآن ألفاظاً كثيرة غير عربية ولم يلزم عن ذلك كون القرآن غير عربي نحو المشكاة والسندس والاستبرق من اللغة الفارسية .

وذهب الرازي إلى أن الاستعمالات الدينية للألفاظ الشرعية من المجاز ، فالصلاة حقيقة في إفادتها معنى الدعاء ومجاز في إفادتها لمجموع أجزاء الصلاة الشرعية .

ولو كان الأمر كما زعمه لكان عند إطلاق لفظ الصلاة يسبق إلى افهامنا معنى الدعاء وحده لأنه حقيقة فيه ، ونحن نعلم بالضرورة من أنفسنا عند إطلاق

هذه الألفاظ أنه لا يسبق إلى افهامنا معانيها اللغوية ، وإذا كان الأمر كذلك بطل أن يقال إنها حقيقة في إفادتها معانيها اللغوية مجاز في إفادتها معانيها الشرعية .

وخلاصة القول في كل ما نقله الشرع وتصرف فيه ، إنه مفيد لمعناه اللغوي مع زيادة وتصرف(*) فلا هو نفس المعنى اللغوي من غير زيادة كما تزعم الأشعرية ولا هو على جهة المجاز كما ذكر الرازي .

هذا تمهيد لغوي لازم لبيان مفاهيم الأسماء المتعلقة بفاعل الكبيرة ، إنه لا خلاف بين الأمة في تسمية فاعل الكبيرة ومرتكبها فاسقاً ، وإنما الخلاف فيما أضافته بعض الفرق الدينية إلى هذه التسمية ، كقول الخوارج إنه فاسق كافر ، وقول المرجئة إنه فاسق مؤمن وقول الحسن البصري إنه فاسق منافق ، وقول الإباضية وبعض الزيدية إنه كافر كفر نعمة ، وقول المعتزلة إنه لا مؤمن ولا كافر وإنما في منزلة بين المنزلتين.

وأما قولنا إنه فاسق فهو اسم شرعي لا مجال لوضع اللغة فيه ، فإنه لم يعرف أحد في الجاهلية استخدام لفظ فاسق في شعر العرب أو كلامهم المنظوم أو المنثور ، فإذا تقررت هذه القاعدة اللغوية فلنشرع في معالجة الموضوع لإبطال كلام الفرق فيما أضافوه من إضافات لا تجيزها اللغة ولا تتمشى مع الشرع .

١ ـ في بطلان تسمية الخوارج فاعل الكبيرة كافراً :

كل من عصى اللّٰه بكبيرة فهو عندهم كافر ، قالت الإباضية كافر غير مشرك ، وترى الأزارقة استعراض الناس وإكفار البالغ والطفل ، وفرقة أخرى ترى أن لا يقتل إلّا البالغ ومنهم من يرى قتل السلطان وأعوانه .

والرد عليهم إنه من المعلوم من حال الصحابة والتابعين أنهم لم يعاملوا

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦ .

(*) الصلاة مجرد دعاء زاد عليه الشرع فأضحى الدعاء جزءاً من الصلاة الشرعية ، والصوم مجرد إمساك مع زيادة أمور اعتبرها الشرع واشترطها .

الفساق ومرتكبي الكبائر معاملة الكفار في القتل والسبي وسائر الأحكام الكفرية ، ولا عاملهم أمير المؤمنين معاملة المرتدين وأهل الحرب .

ولو كان الفسق كفراً لما احتاج الرامي زوجته بالزنا إلى الملاعنة ، لأنه إن كان صادقاً كانت امرأته كافرة . وإن كان كاذباً فإنه يصير بالقذف كافراً .

ولقد أقام الصحابة الحدود على فاعلي الكبائر ، ولو كانوا كافرين لكانوا مرتدين ولوجب قتلهم، ولكنهم كانوا ينكحون نساءهم ويدفنونهم في مقابر المسلمين .

وهل أضحى الفاسق بفسقه منكراً الصانع والوعيد حتى يعد كافراً ؟

هذا وقد قال تعالى : ﴿ **إن اللّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ [النساء : ٤٨] ، فلو كانت المعاصي كلها كبائر ، وكل كبيرة كفر ، لما غفرها اللّه ولكن الآية قد دلت على أنه لا يغفر الشرك ، أما ما دون الشرك فهو نوعان :

أحدهما يشاء مغفرته وهو الصغائر وثانيهما لا يشاء مغفرته وليس ذلك إلاّ الفسق .

٢ ـ في بطلان تسمية المرجئة فاعل الكبيرة مؤمناً :

زعمت فرق المرجئة من الأشعرية والنجارية والجهمية والإمامية أن الفاسق مؤمن ، وقد سبق أن قررنا أن لفظ «المؤمن» قد صار منقولاً إلى الشرع وأنه يفيد المدح والتعظيم ومن ثم لا يجوز إطلاقه على الفاسق . واحتجت المرجئة بشبه خمس :

الأولى : أن الإيمان ـ لغة هو التصديق ، وفي قول إخوة يوسف لأبيهم ﴿ **وما أنت بمؤمن لنا . . .** ﴾ [سورة يوسف : ١٧] ، أي بمصدق لنا ، وإذا قيل فلان مؤمن بالمعاد أي مصدق به .

والرد عليهم أن اللفظ قد انتقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي الذي يفيد الثناء والتعظيم ، ومن ثم لا يجوز شرعاً إطلاقه على الفاسق ، وإن

جاز ذلك ، لغة ، من ثم ينبغي التقييد ، أما إن قيل إن الفـاسق مؤمن على الإطلاق فذلك يوهم الخطأ في حقه .

الثـانية : قـوله تعـالى : ﴿ **وإن طائفتـان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحـوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر اللّه** ﴾ [سورة الحجرات : ٩] ، فسماهم اللّه مؤمنين مع كونهم بغاة ، وفي هـذا دلالة على أن الفاسق يسمى مؤمناً .

والرد هنا أن الإيمان قد استخدم في الآية بمعناه اللغوي لا الشرعي .

الثالثة : قوله تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات. . .** ﴾ فلو كان الإيمان هو فعل الطاعات لكان في ذلك تكرار لا معنى له(*) أما إذا كان معناه التصديق لم يلزم ذلك .

مرة أخرى استخـدم اللفظ في الآية بمعناه اللغوي لا الشرعي .

٢ ـ في بطلان تسمية الفاسق منافقاً :

حكي عن الحسن البصـري وجماعـة من البكريـة تسميتهم له منـافقاً : محتجين بقول اللّه : ﴿ **إن المنافقين هم الفاسقون** ﴾ ـ فيجب أن يكن الفاسق منافقاً .

ولكن من المعلوم أن الخبر أعم من المبتدأ ، وأن كون المنافق فاسقاً لا يلزم عنه أن كل فاسق منافق(**).

واستندوا كذلك إلى قوله تعالى : ﴿ **فلما أتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معـرضون ، فـأعقبهم نفاقـاً في قلوبهم. .** ﴾ [سورة التـوبـة : ٧٦ ، ٧٧] ،

(*) الاختلاف يتعلق بدلالة «واو» العطف في قوله تعالى : ﴿ **آمنوا وعملوا الصالحات** ﴾ فهي تفيد مغايرة المعطوف عليه عند المرجئة ولكنها تفيد التأكيد عند المعتزلـة كما في قـوله تعـالى : ﴿ **حافظوا على الصّلوات والصلاة الوسطى. . .** ﴾ ومعلوم أن الصلاة الوسطى متضمنـة في الصّلوات .

(**) من المعروف في المنطق أن القضية الحملية الكلية الموجبة تعكس إلى جزئية فقولنا كل منافق فاسق تعكس إلى بعض الفاسقين منافقون وليس إلى كل الفاسقين منافقون.

فجعلهم اللّه منافقين لمخالفتهم العهد ، وهذه الأمور حاصلة في حق الفاسق .

والجواب : لم يجعل اللّه إخلافهم العهد نفاقاً ، وإنما قال : ﴿ **فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم** ﴾ ، هذا وقد نزلت الآية في ثعلبة بن حاطب وقد كان منافقاً .

واستندوا إلى قول الرسول : (آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان)(*) .

ولكن هذا الحديث من الآحاد ولا يصح إثبات الأمور العلمية به(**) .

٤ ـ في أن فاعل كبيرة ليس كافراً كفر نعمة :

حكى القاضي عبد الجبار عن الإباضية من الخوارج قولهم إن فاعل الكبيرة كافر كفر نعمة ، ذلك أن ارتكابه الكبيرة يتنافى مع شكر النعمة وما يقتضيه من الإنصراف عن المعاصي بعامة والكبائر منها بخاصة ، ذلك أن شكر النعمة يقتضي أمرين :

١ ـ تعظيم اللّه وشكره على نعمائه .

٢ ـ طاعة أوامره والإنكفاف عن المحرمات .

وكما أن من خرج عن معرفته وعبادته يعد كافراً ، فإن من ارتكب ما نهى اللّه عنه من كبائر يعد كافراً كفر نعمة .

(*) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في (كتاب الشهادات ، باب من أمر بإنجاز الوعد) ، ومسلم في (كتاب الإيمان ، باب بيان خصال المنافق ، والترمذي (أبواب الإيمان ، باب ما جاء في علامة المنافق) ، وفي رواية أخرى عن النبي : (أربع من كن فيه كان منافقاً : . . . وإذا خاصم غدر ، انظر ما ذكره الإمام النووي في شرطه على صحيح مسلم جـ٢/٤٦ وما بعدها دار الفكر ، وابن العربي في شرحه على صحيح الترمذي جـ ١٠/٩٨ دار الكتاب العربي في أنه لا منافاة بين كونها ثلاثاً أو أربعاً .

(**) رد غير مقنع ، وكان أولى بيحيىٰ بن حمزة أن يقول : إنها من علامات أو مظاهر النفاق وليست حقيقته لأن حقيْقة النفاق أن يظهر الإيمان ويبطن الكفر، بما إن النفاق زيادة في الكفر وعقوبته أشد ، ﴿ **إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار** ﴾ [سورة النساء : ١٤٥] ، وليس الفاسق كذلك .

وقد استندوا في ذلك إلى آيات منها قوله تعالى : ﴿ **إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا** ﴾ [سورة الإنسان : ٣] ، فجعل الكفر مقابلاً ومعارضاً للشكر وقوله : ﴿ **لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد** ﴾ [سورة إبراهيم : ٧] .

والمعتمد في بطلان مذهبهم وجهان :

الأول : إن الفاسق معترف بنعمة اللّه معتقد وجوب تعظيمه وليس منكراً ذلك ، فلا يقال إنه بارتكابه الكبيرة قد أضحى غير معترف بنعمه إلا إن كان مرتكباً الكبيرة معانداً ربه مخالفاً أوامره ، إن فاعل الكبيرة غالباً ما يكون لنزوة أو لشهوة أو للذة عاجلة ممنياً نفسه بمغفرة ربه، ومن ثم لا يعد كافراً كفر نعمة.

الثاني: لو كان بارتكابه الكبيرة جاحداً نعمة اللّه لَزم أن يكون بارتكابه الكبيرة كافراً كفراً مطلقاً ، هذا وليس في ظاهر الآيتين المذكورتين ما يمنع من وجود منزلة ثالثة بين الشكر والكفر .

تنبيه :

أضاف المعتزلة مقالة الإباضية إن الفاسق كـافر كفر نعمة إلى أئمة الزيدية وعلمائهم ، وهذا خطأ ، فلم ينقل عن أحد من متقدمي أئمتهم أو متأخريهم هذه المقالة ، بل المشهور عنهم ما عليه علماء الأمة وجماهير السلف .

حقيقة نسب إلى الناصر الأطروش - في رواية مغمورة وليست مشهورة - إطلاق اسم الكفر على الفاسق مقيداً وليس مطلقاً ، فإن جاز أن يطلق عليه أنه مؤمن «مقيداً» كذلك يقال هو كافر «مقيداً»[1] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٣ .

(*) لمعرفة حقيقة الأمر فيما نسب إلى بعض أئمة الزيدية وبخاصة الناصر الأطروش وربما يحيـىٰ ابن الحسين من وصفهم فاعل الكبيرة إنه كافر كفر بنعمة أنه لا يمكن الفصل بين الحكم الديني وبين الموقف السياسي ، فالذي يرى الخروج على الحاكم إن جار أو فسق لا بد أن يسبق رأيه حكم عليه بأنه بجوره وفسقه قد كفر ، وغالباً ما يقيد بأنه كفر نعمة تمييزاً له عن كفر الشرك ، ذلك أن هذا الحكم الديني هو المسوغ الشرعي لإهدار دمه ، ومن ناحية أخرى فالذين يرون =

إن المشهور عن الأئمة ومن تابعهم من علماء الإسلام القول بأن الفاسق ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً ولا كافراً كفر نعمة ، وإنما في منزلة بين المنزلتين .

٢ـ هل يمكن أن يقول المرء على نفسه إنه مؤمن ؟

في ذلك مذاهب أربعة :

الأول: مذهب من أجاز إطلاق القول بكونه مؤمناً بالتقييد، ثم اختلفوا في القيد على قولين:

ـ قول من قال إنه ينبغي أن يقول : أنا مؤمن إن شاء اللّه ، وهذا ما يحكى عن سفيان الثوري(*) .

ـ قول من قال إنه يحسن أن يقال : أرجو أن أكون مؤمناً ، وأن أكون من أهل الجنة ، وهذا ما يحكى عن عبد اللّه بن مسعود .

الثاني : من جوّز إطلاق القول بكونه مؤمناً من غير قيد ولا شرط ، ويحكى عن بعض المتكلمين(**) .

الثالث : من ذهب إلى أنه مخيّر بين الشرط والتقييد وبين الإطلاق وهذا ما

= عدم الخروج على الحاكم مهما طغى أو ظلم إلا أن يكون كفراً بواحاً فإنهم يثبتون المبدأ : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، ولذا قيل : الأرجاء دين الملوك ، أريد أن أقول : إذا كان مبدأ «الخروج» من عقائد الزيدية فإن هذا يستلزم القول بكفر من خرجوا عليهم ولا يكفي في ذلك وصفهم بالبغي ، ومن ثم لا بد أن يكون من أئمتهم ممن تبنى مبدأ الخروج عملاً ـ كيحيىٰ بن الحسين والحسن الأطروش ـ من قال بكفر الفاسق كفر نعمة باعتبار الحكام الطغاة فاسقين .

(*) وقد تابعه الأشاعرة في ذلك .

(**) هم الماتريدية لأن الاستثناء ـ أي القول إن شاء اللّه ـ يتعلق بالمستقبل ﴿ **ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء اللّه** ﴾ [الكهف : ٢٣ ، ٢٤] بينما السؤال عن الإيمان متعلق بالحاضر ، ولذا أجازوا القول أنا مؤمن حقاً .

يحكى عن الأوزاعي .

الرابع : لا بد أن يؤدي جميع الواجبات الدينية التي عليه ، ثم هو يستحيل أن يعرف أن اللّٰه قد قبلها منه ، ومن ثم يستحيل أن يعلم الإنسان من نفسه كونه عند اللّٰه مؤمناً ، وهذا هو مذهب أبي علي الجبائي .

والمختار عندنا أنه إذا أدى المكلَّف جميع ما عليه من الواجبات الشرعية مع شدة التحفظ عن الإخلال بشيء منها ، وحرص على عدم موافقة شيء من المحظورات فإنه يجوز له إطلاق القول بكونه مؤمناً ، أما إذا كان مخلاً بالواجبات فإنه لا يحسن منه إطلاق القول بكونه مؤمناً لأنه على غير ثقة من أمره[*] .

(*) يرى يحيىٰ بن حمزة أنه لا إشكال ولا شبهة في معرفة الكافر أو الفاسق كونه كافراً أو فاسقاً ، قد يعلم الكافر كونه غير مسلم ، ولكن الكافرين وكثيراً من الفاسقين يحسبون أنهم يحسنون صنعاً ، وما من طاغية يقر بأنه مسيء إلى شعبه ، ومن ثم ينبغي التمييز بين حكمه على نفسه وبين رأي الناس فيه .

الفصل الثاني

في مفهوم الإيمان

إن الطريق إلى المعرفة كون معصية ما فسقاً وإنها من الكبائر هو الدليل الشرعي ، ولا يمكن الوصول إلى معرفة ذلك بالعقل ، والذي نقطع به من جهة العقل هو استحقاق العقاب على المعصية مطلقاً .

والإكفار والتفسيق يجريان على قضية واحدة ، فما يستعمل في أحدهما من أدلة شرعية يستعمل في الآخر ، وما يمتنع في أحدهما يمتنع في الآخر ، أما الكفر فتجري عليه أحكام لا تجري على الفسق مثل - تحريم المناكحة والموارثة والدفن في المقابر .

والكفر على ضربين : كفر صريح وكفر تأويل ، كذلك الفسق فيه الصريح نحو الزنا والسرقة والقذف والفرار من الزحف ، وحكم هذا الفسق هو رد شهادته وعدم صلاحيته للإمامة والقضاء ، أما فسق التأويل فنحو فسق الخوارج الذين استحلوا القتل واستباحوا الدماء والأموال وذلك لشبهة انقدحت لهم ، فالحكم على هؤلاء مأخوذ من سيرة أمير المؤمنين ، فإنه لم يعاملهم معاملة الكفار من المشركين والمرتدين وقال عنهم : من الكفر هربوا ولكن إخواننا بالأمس تعدوا علينا فقاتلناهم ، والمرجع في التمييز بين الصغائر والكبائر من المعاصي هو الشرع من القرآن الكريم أو السنة المتواترة أو الإجماع ، ويقال إن الكبائر محصورة في سبع : الإشراك بالله والقتل العمد والقذف والزنا وأكل مال

اليتيم والفرار من الزحف وشرب الخمر ولكن هذه رواية آحاد(*).

وزعمت الخوارج أن المعاصي كلها كبائر، وأن كل كبيرة كفر، والرد عليهم بقوله تعالى في التمييز بين الكبيرة والصغيرة : ﴿ **ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا إحصاها. . .** ﴾ [سورة الكهف : ٤٩] .

والمعنى اللغوي للفسق هو الخروج ، يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرتها وفسق رجل إذا خرج من أمر ربه ، والمعنى الشرعي هو الخروج عن أمر اللّه فعلاً أو تركاً ، فعلاً نحو الزنا والقتل والسرقة ، وتركاً نحو الصلاة أو الصوم . والفسق إما أن يكون متعلقاً بأفعال القلوب أو أقوال اللسان أو أفعال الجوارح ، أما ما كان من أفعال القلوب فإن العزم على الفسق يعد فسقاً ، وأما ما كان على اللسان فنحو القذف ، وما كان من أفعال الجوارح فنحو الزنا والسرقة والقتل .

١ - في حقيقة الإيمان

اضطربت الآراء في معرفة حقيقة الإيمان ولا بد من ضبط المذاهب فيه ، فنقول : ليس يخلو الحال فيه إما أن يكون اسماً لعمل القلب أو لقول اللسان أو لعمل الجوارح أو لمجموعها، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام طوائف نفصلها :

القسم الأول : أن يكون اسماً لعمل القلب ، وهذا هو قول المرجئة ، فإن كان اسماً لمعرفة اللّه لا غير فهذا هو قول الجهمية والإمامية ، وإن كان اسماً للتصديق النفسي ـ لأن التصديق أمر مغاير للاعتقاد والمعرفة ـ فذلك قول سائر الأشاعرة وهو ما صرح به الفخر الرازي في كتابه : نهاية العقول في دراية الأصول .

(*) البخاري عن أبي هريرة سئل الرسول عن الكبائر فذكر منها السبع موبقات وهي : الشرك باللّه والسحر وقتل النفس التي حرم اللّه إلا بالحق ، وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات .

القسم الثاني : أن يكون اسماً للقول فقط ، وهذا هو مذهب الكرامية ، فقد زعموا أن الإيمان قول بلا عمل .

القسم الثالث : أن يكون اسماً لعمل الجوارح ، فذهب الشيخان أبو علي وابنه أبو هاشم إلى أن الإيمان هو فعل الواجبات وترك المحظورات ، وذهب أبو الهذيل والقاضي عبد الجبار إلى أن الإيمان اسم لفعل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة .

وذهب أكثر السلف وكذلك الزيدية إلى أن الإيمان اسم لمجموع عمل القلب ونطق اللسان وعمل الجوارح ، إذ هو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، قال تعالى : ﴿ **وما أمروا إلا ليعبدوا اللّه مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة** ﴾ [البيّنة : ٥] ، فدين القيمة راجع إلى مجموع ما تقدم، وقوله تعالى : ﴿ **قد أفلح المؤمنون . . .** ﴾، إلى قوله: ﴿ **أولئك هم الوارثون** ﴾ [المؤمنون: ١ - ١٠]، وقول الرسول (لا إيمان لمن لا أمانة له) (الحياء من الإيمان) (الإيمان بضع وسبعون باباً أعلاها لا إله إلّا اللّه وأدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق)(*).

ولو كان الإيمان مجرد المعرفة حسب قول الجهمية والإمامية للزم فيمن عرف اللّه ثم عبد الأوثان أو عرف اللّه وجحد الرسل أن يكون مؤمناً .

أما قول الأشعرية إن الإيمان هو التصديق فهو باطل لقوله تعالى : ﴿ **وما يؤمن أكثرهم باللّه إلا وهم مشركون . .** ﴾ [يوسف : ١٠٦] ، وإلا أصبح المشركون مؤمنين لأنهم مصدقون باللّه بينما لا يجتمع الإيمان مع الشرك .

وأما قول الكرامية إن الإيمان قول فهو فاسد لقوله تعالى : ﴿ **ومن الناس من يقول آمنا باللّه وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين** ﴾ [سورة البقرة : ٨] ، فلو كان

(*) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في (كتاب الإيمان) ، ومسلم كتاب الإيمان : باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها (وأدناها) برواية : الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة أفضلها قول لا إله إلا اللّه وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والحياء شعبة من الإيمان .

الإيمان قولاً باللسان كما يتوهمون لما نفاه اللّه عنهم .

وليس الإيمان مجرد عمل الجوارح حسب قول أبي علي وابنه أبي هاشم لقوله تعالى : ﴿ **أولئك كتب في قلوبهم الإيمان . .** ﴾ [المجادلة : ٢٢] ، وقوله : ﴿ **إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان** ﴾ [النحل : ١٠٦] .

٢ - هل الإيمان يزيد وينقص ؟

يصح في الإيمان والكفر والفسق وقوع التزايد ، أما الإيمان فإن المرجح فيه فعل الطاعات من اعتقاد وقول وعمل ، وقال تعالى : ﴿ **فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً . .** ﴾ [سورة التوبة : ١٢٤] ، وأما الكفر فإنه بدوره يصح فيه وقوع التزايد ، فكفر الفلاسفة[1] ليس ككفر أصحاب الملل الكفرية ، وأما الفسق فهو بدوره يصح فيه وقوع التزايد ، فإن فسق الحَجاج ليس كفسق غيره من عامة الناس .

وأما الحكم على الكافر أنه كافر وأنه يستوجب القتل، أو على الفاسق بأنه فاسق فإنه يستوجب إقامة الحد فهذا موقوف إلى رأي الأئمة «أو الحكام». أما تحريم المناكحة والموارثة والدفن وغير ذلك من الأحكام الكفرية فإنه مشترك بين الأئمة وغيرهم. وإذا كانت إقامة الحدود على الفاسق موكولاً أمرها إلى الأئمة أو الولاة فإن الذم واللعن والاستخفاف والإهانة مشترك بين الأئمة وغيرهم.

---

(١) يرى يحيىٰ بن حمزة - مشايعاً في ذلك الغزالي أن الفلاسفة قد كفروا لقولهم بقدم العالم وعلم اللّه بالكليات دون الجزيئات وأن الحشر للأرواح دون الأجساد .

الفَصْلُ الثَّالِث

في الإكفار

١ ـ هل يجوز إكفار المسلم ؟

الخوض في الإكفار صعب ومضطرب ، والنظر فيه ضيق ومسالكه دقيقة غامضة ، وهي مقصورة على نظر الشرع ، ولا مجال للعقل في إثباته . ولغموضه كان فيه معظم الزلل ، فحق على من يخوض فيه أن يتقي اللّٰه في خوضه ، وأن ينظر فيه بعين البصيرة ، وأن يحمل نفسه في جميع أحواله على الإنصاف ، وأن يعزل عن نفسه جانب العصبية لمذهبه .

في ما يقع فيه الإكفار وما لا يقع :

الذي عليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة أن الإكفار لا يقع بكل معصية ، ذلك أن من المعاصي ماهي صغائر ومنها ما هي كبائر ، ومن الكبائر ما يعد فسقاً ومنها ما يعد كفراً ، والكفر يكون تارة بالأقوال وتارة بالأفعال وتارة بالاعتقاد.

وقد خالفنا في ذلك الخوارج الذين زعموا أن كل معصية تعد كفراً إلا ما كان سهواً ، وذهب فريق منهم إلى أنها كفر نعمة لا كفر شرك .

وذهبت الإمامية والجهمية إلى أن الإكفار يتعلق بالاعتقادات دون غيرها من الأفعال ، ذلك أنه لما كان الإيمان عندهم مجرد معرفة بالقلب فإن الكفر راجع إلى أفعال القلوب .

وذهبت الكرامية إلى أن الكفر متعلق بالأقوال فحسب ، لأن الإيمان عندهم مقصور على الإقرار أو الأقوال .

وذهب الجاحظ والأسواري إلى أنه لا مدخل للإكفار في الاعتقادات ، وإنما هو مقصور على أفعال الجوارح ، لأن الإيمان متعلق بأفعال الجوارح لا القلوب .

والمختار عندنا أن الإكفار متعلق بالاعتقادات والأقوال والأفعال ، لا يقتصر بنوع منها دون نوع ، ذلك أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل على الجوارح .

٢ ـ في طريق معرفة الكفر

لا طريق غير الشرع إلى معرفة أن بعض الكبائر تعد كفراً ، ومن ثم لا بد للإكفار من مسلك قطعي من الآيات المحكمة التي لا تحتمل التأويل ، هذا هو مذهب أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة ، ذلك إنّا قد تعبدنا في الكفر بأحكام مخصوصة كتحريم المناكحة والموارثة ، ولا يمكن إجراء هذه الأحكام إلا بعد الحكم على صاحبها بالكفر .

حقيقة أن هناك من الكفر ما لا يعلمه إلا اللّه ، لأنه وحده يعلم السر وأخفى ، كما أن هناك من الفسق ما لا يعلمه غيره ، ذلك أنه من الجائز أن يكتم الكافر كفره كما أن من الجائز أن يخفى الفاسق فسقه .

وقد ذكر القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني» الأمور المتعلقة بالإيمان وما يعد الإخلال بها كفراً.

أولها : إثبات ذاته ووحدانيته ، فاتخاذ الشركاء للّه أو القول بالإثنينية يعد كفراً .

ثانيها : ما يختص بصفاته الذاتية من قدرة وحياة وعلم ، وسائر صفاته الإلٰهية ، فنفي هذه الصفات عنه يعد كفراً ، أما ما يتعلق بصلة صفاته بذاته ، واختلاف المتكلمين فيها ، فلا يتعلق بها إكفار .

ثالثها: تصديق رسله، فلا شك أن نفي النبوة وتكذيب رسله يعد كفراً.

رابعها: ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين صاحب الشريعة وإنكاره، مثل

تحليل ما علم تحريمه كالخمر والميتة أو الاستخفاف باللّه أو تمزيق المصحف أو سب الرسول ، فمثل هذه الأمور وما شاكلها تعد كفراً لأنها دالة على التكذيب .

خامسها : عبادة الأوثان والأصنام .

أما ارتكاب الكبائر أو ترك ما أمر اللّه به من صلاة أو صيام فلا يعد كفراً لأنها لا تتعلق بالأمور الخمسة المذكورة. ولكن هل لو اجتمعت الكبائر التي لا تعد كل واحدة منها كفراً هل باجتماعها تصير كفراً ؟ لقد سبق القول أن الحكم بالكفر يقتضي أحكاماً مخصوصة كالقتل وتحريم المناكحة والموارثة، ومن ثم فإنا لا نعلم بحكم قطعي كونه كفراً ، وإن كان من الجائز أن يكون من الكفر الذي لا نعلمه ولكنا لا نقطع بذلك .

٣ ـ في بيان صحة الإكفار بالتأويل :

نعني بالإكفار بالتأويل أن يعتقد المسلم اعتقاداً فيه شبهة توجب تكفيره ، فمن كان بهذه الصفة فهو متأول وكفره يجب أن يكون تأويلاً ، ذلك أن حاله ليس كحال من نعرف كفرهم لمخالفتهم أصول الدين صراحة ، فإن كفر هؤلاء بالتصريح .

وقد عظم الخلاف في كفر التأويل واشتدت الخصومة فيه بين العلماء من أهل القبلة ، والذي عليه الزيدية والمعتزلة أن الإكفار كما يكون بالتصريح كالإلحاد والتعطيل(*) والشرك قد يكون بالتأويل كالتشبيه والجبر ، وقد حكى عن فريق من محققي الأشعرية أن كل ما لا يعلم أنه كفر صريح من دين النبي عليه الصلاة والسلام فإنه لا يقع به إكفار ، أما أهل القبلة فلا يجوز إكفارهم لأنهم اثبتوا اللّه واعتقدوا ثبوت صفاته ، وصدقوا صاحب الشريعة في كل ما جاء به من أمور الدين وأحكام الآخرة ، أما من أخطأ في بعض الاعتقادات فلا يجوز تكفيره .

(*) يعني بالمعطلة الشيعة الإسماعيلية لتعطيلهم صفات اللّه .

والأصل الذي يقع عليه التعويل في مسألة الإكفار هو أحوال المسائل الإلٰهية ، والمرتبة الأولى منها ما يتعلق بالذات الإلٰهية ، فكل ما يعارض التوحيد أو الإنفراد بالقدم أو التنزيه عن صفات المخلوقين فهو كفر ، فمن اعتقد قدم الأجسام أو أن للّه أصابع على نحو حسي بشري فهو كافر .

والمرتبة الثانية ما يتعلق بصفات ذاته من علم وقدرة وحياة ، فمن انتقص من قدرته فقال لا هو قادر ولا هو ليس بقادر على نحو ما تزعم الإسماعيلية فهو كافر .

والمرتبة الثالثة ما يتعلق بأحوال الحكمة في أفعاله ، فمن أجاز عليه الظلم فقد كفر ، أما من قال إن اللّه يفعل الظلم ولكن لا يقبح منه ففيه نظر .

والمرتبة الرابعة ما يتعلق بتصديق الرسول ودلالة المعجز على صدق رسالته ، فمن قال إن الرسول ليس صادقاً أو أن المعجز ليس دالاً على صدقه فقد كفر.

هذه هي المراتب الأربع في أصل الإكفار(*) ولا يقع تكفير إلا بها .

١ ـ هل يجوز إكفار المشبهة :

اتفق الزيدية والمعتزلة وأكثر الأشعرية على القول بإكفار من يقول إن اللّٰه جسم كسائر الأجسام ، وعارض في ذلك أبو هاشم الجبائي لأن المشبه في نظره حين يعتقد أن اللّٰه جسم أو يشبه الأجسام فإنه جاهل باللّٰه غير عارف له على الحقيقة ، هذا ولا يجوز ادعاء الإجماع على تفكيرهم ، لأن المشبهة أو المجسمة هم بعض الأمة فلا ينعقد الإجماع من دونهم .

والرد على ذلك أن من اعتقد أن اللّٰه جسم فإن عبادته منصرفة إلى غير اللّٰه

(*) المعيار الصحيح ـ في رأي كاتب هذه السطور ـ في مسألة الإكفار هو أصول الدين من إيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فمن خالف في شيء منها فقد كفر ، ﴿ **ومن يكفر باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً** ﴾ [النساء : ١٢٦] ، أما ما يتعلق بتفاصيل بعض المسائل الإلٰهية كالتشبيه أو القول بالجبر فهي شبهات لا توجب إكفاراً ولا تحرم مناكحة ولا موارثة .

لأن اللّه ليس جسماً وبذلك يكون كافراً ، هذا والمقصود بـالإجماع إجمـاع الصدر الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم .

٢ ـ هل يجوز إكفار المجبرة :

ذهب علماء العترة إلى إكفـار المجبرة إلا السيـد المؤيد بـاللّه ، واتفق المعتزلة على إكفارهم إلا أبا الحسين البصري ، فإنهما ذهبا إلى أن الجبر ليس كفراً لأنه يعني أن اللّه هو المتولي لأفعال العباد خلقاً وإيجاداً .

أما من قال بإكفارهم فقد ذهب إلى أنه لو كان اللّه فاعلاً لأفعال العباد للزم أن يكون فاعلاً لكل قبيح من أفعال العباد وللزم إن عاقبهم بعد أن أجبرهم أن يكون ظالماً ، ومن وصف اللّه بذلك فقد كفر .

والمختار عندنا أن من قال بالجبر قاصداً نسبة شر أفعـاله إلى اللّه فـإننا نحكم بكونه فاسقاً ، أما إن كان يعني إطلاق المشيئة الإلٰهية فليس لدينا دليل على كون معتقده هذا يعد فسقاً .

٣ ـ هل يجوز إكفار المرجئة ؟ .

ذهب الزيدية والمعتزلة إلى أنه لا ينبغي أن يحكم بإكفارهم على الإطلاق بل يجب النظر فيه ، فإن من قال إن اللّه تعالى ما توعد العصاة بالعقوبة أصلاً فإنه يكون كفراً لأنه رد ما هو معلوم من دين صاحب الشريعة ، أما من قال إنه توعده ولكن يجوز له أن يعفو عنه فإنه لا يعد كفراً .

٤ ـ هل يجوز إكفار الروافض ؟

يطلق لفظ الرافضة عل كل من غلا من الشيعة في سب الصحابة ، وقد اختلف العلماء في إكفارهم ، والذي عليه الزيدية والمعتزلة إنهم لا يكفرون ، وذهب أكثر الأشعرية إلى إكفارهم .

ومعتمدنا في ذلك أنه لا دلالة شرعية من كتاب أو سنـة أو إجماع على إكفارهم ، إنهم اعتقدوا أن في أفعال بعض الصحابة ما يوجب الكفر ، ومن اعتقد أن في بعض الاعتقادات أو الأفعال الصحيحة أنها كفر لأجل شبهة فإنه لا يلزم إكفاره بهذا الاعتقاد منه .

أما الأكثرون من الأشعرية فقد قالوا بكفرهم لأنهم كفروا فريقاً من الصحابة وقد قال عليه الصلاة والسلام: (من قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما) ولما كان كفر الصحابة مردوداً فقد باءت الرافضة بالكفر.

والجواب على ذلك أن الروافض لم يكفروا الصحابة إلّا لاعتقادهم صدور الكفر عنهم، وإن كانوا في اعتقادهم مخطئين،وأما قول الرسول: «من قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما»(*) فهو من أخبار الآحاد، ولا يعول عليه على الإكفار وإنما يعول على الحجج القاطعة.

إن إكفار فريق من المسلمين لأفعال صدرت عنهم يرونها كفراً لا يوجب الإكفار، وأما الاستخفاف بأئمة المسلمين أو لعنهم والبراءة منهم فليس كفراً وإنما هو فسق.

وعلى الجملة فإن ما أتوه من الأقوال والأفعال التي ضلوا فيها وأخطأوا فإنه يجب عرضه على الأدلة الشرعية فما قضى به الشرع في إكفارهم وجب العمل به وما لم يقض الشرع فيه بشيء وجب التوقيف فيه(*).

(*) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الأدب، ومسلم عن أبي عمر في كتاب الإيمان، ومالك في الموطأ عن ابن عمر في كتاب الكلام (باب ما يكره من الكلام)، المسند جـ٢/١٨ - ٤٤ - ٦٠.

(*) يطلق لفظ الرافضة عادة على الشيعة الإمامية، وسبب إكفار الأشعرية وأهل السلف للشيعة الإمامية طعنهم في الصحابة، وموالاة الصحابة قد أضحى أصلاً من قواعد العقائد منذ الغزالي (راجع إحياء علوم الدين المجلد الأول قواعد العقائد) ومن ثم فإن الطعن في الصحابة يعد خروجاً على قاعدة من قواعد العقائد، وقد صاغوها في عبارة: من طعن في صحابة رسول اللّه فقد طعن في رسول اللّه ومن طعن في رسول اللّه فقد كفر، ومع عدم قبولنا الطعن في صحابي - دون أن يحول ذلك دون تخطئته فيما أخطأ (فكل بني آدم خطاء) - فإن العبارة تنطوي على مغالطة إذ تسوي بين الرسول وبين صحابته فضلاً عن أن الشيعة لا تطعن في بعض الصحابة بوصفهم صحابة وإنما لأنهم في اعتقادهم قد خالفوا وصية رسول اللّه.
الخلاصة: طعن صحابي في عقيلته لا يصح، وإكفار الإمامية - لموقفهم من بعض الصحابة - لا يجوز، ولا سند له من كتاب أو حديث.

ونعود فنقول إن كل من تكلم في إكفار أهل القبلة عليه أن يتقي اللّٰه في خوضه ، وأن ينعم النظر ولا يتسرع في الإكفار فإن الخطأ فيه عظيم .

وقد حكي عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة ، كما حكى عن أصحابه مثل ذلك ، وحكى عن الشافعي أنه كان لا يرد شهادة أحد من أهل الفرق .

وحكى القاضي عبد الجبار عن كثير من المتكلمين إنه لا يجوز الإكفار بالتأويل ، لدخول جميع أهل القبلة تحت الإقرار بنبوة محمد والتصديق بما جاء به ، وأنه عليه الصلاة والسلام لم يكفر إلا من خالفه من أصحاب الملل الأخرى ، وأنّه قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللّٰه فإن قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على اللّٰه).

خلاصة القول إن صحة الدين متوقفة على الإيمان باللّٰه وتصديق صاحب الشريعة والإيمان بالمعاد . أما إنكار غير ذلك من الأصول فلا نقطع بكفره .

الفصل الرابع

في بيان الدور وما يتعلق بها

اختلف الخائضون فيما يثبتونه من الدور بعد الاتفاق على ثبوت دار الإسلام ودار الكفر فأثبت بعضهم دار فسق وأثبت بعضهم دار وقف ، ومنهم من أنكر دار الوقف ودار الفسق، ولنشرع في الحديث عما هو متفق عليه.

١ ـ دار الإسلام ودار الكفر

المقصود بذلك أن يحصل المقيم فيها على صفة لأجلها تثبت لهم أحكام شرعية ، والعبرة في وصف الدار بالإسلام أو الكفر بثلاثة أمور :

أ ـ المقيمون فيها : فلو خلت الدار ممن فيها لما كان هناك معنى لوصفها بأنها دار كفر أو دار إسلام .

ب ـ ان تثبت لهم أحكام شرعية : فلا عبرة بالمرض والصحة أو الفقر والغنى في ثبوت أحكام الكفر أو الإسلام ، وإنما الغرض هو ثبوت الأحكام الشرعية من المناكحة والموارثة والدفن في المقابر ، والموالاة أو المعاداة ، والصلاة خلفه وعليه ، وغير ذلك من الأحكام الشرعية أو الكفرية .

جـ ـ إن قولنا أو حكمنا على الدار إنما هو على الجملة فلا عبرة بالآحاد أو الأشخاص ، وليس الغرض هو القطع على حصول هذه الصفة لأهل الدار ، فذلك لا يمكن القطع به ، وكما أن من ظهر منه الإقرار بالشهادتين فإن ذلك إمارة ظاهرة على كونه مسلماً ولا يمكن ترجيح حكم على حكم إلا بدلالة .

ونحن لا نعني بكون الدار دار الكفر أو دار الإسلام إلا ما حققناه ، فمن خالفنا في ذلك وأثبت أمراً سواه فنحن لا ننازعه ولكنه يكون بمعزل عما أردناه .

وقد اختلف المتكلمون في الحكم على الدار أنها دار إسلام أو كفر على ستة أقوال :

الأول : متى كان الأكثر من أهل الدار على دين الكفر تأويلاً كان أو تصريحاً فهي دار كفر ، ومتى كان الأكثر على دين الإسلام فهي دار إسلام .

الثاني : متى كان أهل الحق على تقية من السلطان فيما يظهرونه من التوحيد فهي دار كفر .

الثالث : كل دار يظهر فيها نوع من أنواع الكفر من غير إنكار ولا قمع فهي دار كفر سواء أكانت تلك الخصلة الكفرية تأويلاً أم تصريحاً؟ ومن ثم فلا فرق بين ظهور الجبر والتشبيه من دون إنكار ولا قمع أو بين ظهور الإلحاد ، فالحكم هنا على الدار بظهور الخصلة من غير إنكار ولم يلتفتوا إلى الغلبة أو التقية .

الرابع : قول الخوارج وهو أن كل دار يظهر فيها الحكم بغير ما أنزل الله فهي دار كفر، غير أن الإباضية والبيهسية قد جعلوها دار توحيد وليس دار إيمان.

الخامس : قول أكثر الفقهاء وهو أن الاعتبار في كون الدار دار كفر هو ما يظهر منها من الإلحاد والشرك دون المذاهب التي يقع فيها الإكفار كالجبر والتشبيه .

السادس : قول أكثرية الزيدية والمعتزلة : وهو أن المعتبر فيما به تصير الدار دار كفر أو إسلام هو مايظهر فيها، فإن كانت بحيث تظهر فيها الشهادتان ظهوراً لا يمكن المقام فيها إلا بالإقرار بهما ، أو أن يكون المقيم على ذمة أو جوار فإن الدار دار إسلام ذلك أن المعتبر في كونها دار إسلام أمران :

١ ـ ظهور الشهادتين أو ما يكون بدلاً عنهما من التزام الذمة والجوار .

٢ ـ ألا تظهر خصلة من خصال الكفر .

وعكس ذلك بالنسبة لدار الكفر .

والذي تختاره من هذه الأقاويل هو ما ذكره السيد المؤيد باللّه ، ومحصوله هو أن كل موضع تظهر فيه الشهادتان وتقام فيه الصلاة فإنه دار إسلام ويحكم على من فيه بأحكام المسلمين سواء ظهر فيه بعض خصال كفر التأويل كالجبر والتشبيه أو لم يظهر ، أما الموضع الذي لا تظهر فيه الشهادتان ولا تقام فيه الصلاة فإنه يكون دار كفر ويحكم على من فيها بالأحكام الكفرية .

وأدلتنا على ذلك عدة مسالك :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين للّه** ﴾ . [البقرة: ١٩٣]. فالأمر موجه للمؤمنين لمحاربة المشركين حتى تظهر الشهادتان، فقبل ظهورهما هي دار حرب وعقب النصر هي دار إسلام.

٢ ـ قوله عليه الصلاة والسلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللّه فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على اللّه» ، فالإقرار بالشهادتين موجب لحقن الدم وعصمة المال ، أما قوله : إلا بحقها فكلام مجمل لا يعلم المراد منه ، ولا يصح الاحتجاج به لإجماله ، إذ لا ظاهر له ، والمعيار الصادق والفيصل الفارق في التمييز بين دار الكفر ودار الإسلام هو حال مكة والمدينة ، فإن المعلوم من حال المدينة إظهار كلمتي الشهادة وإقامة الصلاة وجميع المعالم الدينية فيها ، والمعلوم من حال مكة أنه ما كان يمكن إظهار الشهادة ولا إقامة الصلاة إلا على تقية .

والفائدة من معرفة دار الكفر هو الحكم على مجهول العين بالأحكام الكفرية نحو تحريم المناكحة والموارثة والدفن في المقابر وغير ذلك من الأحكام الكفرية ، والفائدة من معرفة دار الإسلام هو الحكم على مجهول العين بالأحكام الإسلامية نحو تحليل المناكحة ووجوب الموارثة وغيرها من الأحكام الإسلامية .

ولم يجر صاحب الشريعة أحكام الكفر على المنافقين لما لم يكن لكفرهم إمارة ظاهرة ، بل كان ذلك بتعريف من جهة اللّه تعالى لرسوله بحالهم .

٢ ـ في ذكر دار الفسق

ذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة إلى أنه لا معنى لوصفنا للدار بكونها دار فسق ، لأنها لا تختص بحكم تفارق به دار الإسلام .

وحكى عن أبي علي الجبائي أنّه أثبت للفسق داراً كانت مختصة بالمذاهب الفسقية وهي البراءة من أمير المؤمنين ومعاداته كدار الخوارج[1] وأنه بذلك يمكن الحكم على مجهول العين بالفسق ، ولا نقول بأن الدار تصير دار فسق لأجلها .

وحكى عن جعفر بن مبشر أنه جعل الدار دار فسق إذا ظهرت فيها المنكرات وأعمال الفسوق وأنواع الفواحش في الأسواق والطرق من غير إنكار ولا قمع .

والمختار عندنا ما ذهب إليه أصحابنا والمعتزلة ، وفي إقامة الدليل على ذلك مسلكان :

المسلك الأول : إن إثبات دار الكفر ودار الإسلام إنما يتلقى من جهة الشرع إذ لا محل للعقل في إثبات شيء من هذه الأمور ، وليس من دليل شرعي لإثبات دار الفسق ولذا وجب القول ببطلانها .

فإن قيل أليس الفساق متميزين في أنفسهم بأحكام مخصوصة عن سائر المسلمين كما يتميز الكفار عن المسلمين بأحكام مخصوصة فإن جاز إثبات دار الكفر متميزة عن دار الإسلام جاز أيضاً إثبات دار للفساق متميزة عن دار الإسلام؟

والرد على ذلك أنه لا مستند شرعي في إثبات دار الفسق كما هي الحال في

---

(١) المعروف عن أبي علي الجبائي أن دار الفسق هي التي لا يمكن الإيمان فيها بالتوحيد والعدل أي بأصول المعتزلة إلا عن تقية ولما كان المعتزلة في زمنه مضطهدين فقد ألزمه أبو الحسن الأشعري القول بأنه بمقتضى هذا فإن بغداد تعد دار فسق. (راجع كتاب المجموع من المحيط بالتكليف ص ٢٣٠ وكتابي في علم الكلام جـ١ ص ٣٠٥.

إثبات دار الإسلام ودار الكفر .

المسلك الثاني : دار الفسق غير متميزة عن دار الإسلام ، لأن جميع ما يخص دار الإسلام من تحليل المناكحة والدفن في المقابر وأكل الذبيحة حاصل في دار الفسق فلا وجه لإثباتها داراً مخالفة لدار الإسلام .

ولا يقال أليس للفساق أحكام يختصون بها من اللعن والمعاداة لهم وإطراح شهادتهم وترك الصلاة عليهم إذا ماتوا وعدم الانقياد لأوامرهم إذا كانوا أمراء أو حكاماً وليس كذلك دار الإسلام ؟ .

ونقول يكفي العزم على موالاة أولياء اللّه والبراءة من أعداء اللّه ، وهكذا القول في اللعن والذم ، وأما الصلاة خلفهم وترك الانقياد لأوامرهم فليس هذا بحكم تختص به الدار ، فبطل أن يكون لدار الفسق حكم تختص بها .

قالوا : لا نريد بإثبات دار الفسق إلاّ أن من فيها لا تقبل شهادته ولا تحل موالاته وتجب البراءة منه ولا يصلح للقضاء والإمامة وهذه الأحكام ثابتة في دور الخوارج فلم لا يجوز أن يقضي بكونها داراً للفسق ويحكم عليهم فيها بأحكام فسقية ؟ .

وذكر أبو هاشم الجبائي أن مراد أبي علي من إثبات دار للفسق هو جري هذه الأحكام على من فيها .

ولكنا نقول إن هذه الأحكام ليست أمراً تختص به الدار ، فإنا قد نرد شهادة من ليس فاسقاً وقد نمنع من القضاء والإمامة لأمر غير الفسق ، وهكذا القول في سائر الأحكام التي ذكروها فإنه قد يمنع من إجرائها مانع غير الفسق .

٣ ـ في ذكر دار الوقف

إنه إذا كان في الدار مؤمنون وكافرون ولا مزية لأحد الفريقين على الآخر ولا حكم لأحدهما على الآخر فإنها تكون دار وقف ، والقائلون بذلك يقصدون الحكم على مجهول العين بالوقف في حاله ، فلو وجدنا فيها ميتاً لا نعلم حاله فإنا نتوقف ولا نحكم عليه بحكم المؤمنين ولا حكم الكافرين ،

وهكذا القول في سائر الأحكام من توارث ومناكحة فإنه يجب التوقف في إجرائها .

والذي عليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة أنه لا معنى لاثبات دار للوقف لأنه لا دلالة شرعية عليها ، أما القول بالتوقف في حال الميت الذي لا نعرف حاله فليس ذلك أمراً تختص به الدار حتى يجعل دلالة عليها ، وإنما يكون التوقف في حالة لعدم الإمارة في حق من ذكروه ، فإن من وجد ميتاً في الصحاري فإنه يجب أن ينظر فيه فإن وجد فيه إمارة الإسلام حكم عليه بأحكام الإسلام وإن وجد فيه إمارة الكفر عمل عليه وإن لم يوجد أحدهما وجب التوقف في حاله .

إن وقف إجراء بعض الأحكام فإنما كان من أجل عدم الإمارة لا من حيث أنه حكم لدار[1] .

٤ - في حكم المقام والانتقال إلى دار الكفر

يصح الوقوف في دار الكفر على حالين :

الأولى : أن يكون متميزاً في نفسه عن أهلها بأمر ما كنسب يشتهر به ويكون مخصوصاً به أو معروفاً أو برأي متميز عن أهلها ، يدل على ذلك أنه لا خلاف في جواز دخول دار الحرب للتجارة أو أداء الرسالة أو رد الوديعة .

الثانية : إن وجه الامتناع عن المقام في بلد الكفر هو الخوف لما يتعرض له من إجراء الأحكام الكفرية عليه ، أما إن كان متميزاً لا تجري عليه أحكامهم فإنه يسوغ له الوقوف والمقام .

أما إن خشي على نفسه أن تجري عليه الأحكام الكفرية فليس له المقام فيها ، يقول الرسول: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن موقف التهم) وليس أعظم من أن يتهم بالكفر .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل ص ١٨٧ .

إن في الوقوف في دار الكفر متميزاً عنهم إعزازاً للدين وتقوية لكلمة الإسلام ، كيف لا والرسول قد أقام في مكة صابراً للّه داعياً إلى دينه معزاً لكلمة الإسلام هو وأصحابه وما خرج منها إلاّ لأنهم أخرجوه كرهاً وأذن اللّه له في الهجرة .

٥ ـ في حكم المقام في البلد الذي يظهر فيه بعض أنواع الفسق :

هناك من يذهب إلى أنه لا يجوز المقام في البلد الذي يظهر فيه أنواع الفسق ويغلب عليه السلطان ، غير أنه كان قد سبق لنا القول إنه لا مانع من المقام في دار الكفر فإنه من باب أولى إنه لا مانع من الوقوف أو المقام في بلد تظهر فيه أنواع الفسق وبخاصة إذا كان في مقامه نهي عن منكر فذلك أولى ، فإن قيل إن في المقام تمكيناً لهم على بغيهم وفسقهم فذلك حق إن أعانهم على شيء من فجورهم إذ هو ظلم وحرام ومحظور ، ولكن لا يحرم عليه المقام حتى إن كان معذوراً في ترك النكير ما دام ليس فيه إخلال بشيء من واجبات دينه .

ولا يقال إن المقام في بلد السلطان الجائر لا ينفك عن المجازفة والدخول معه في سائر الأمور المحظورة ولا خلاص له منها إلاّ بالخروج ، ذلك أن المقام في بلاد أهل الظلم والجور والغلبة من السلاطين والأمراء لا يخلو من تجارة ومكاسب تكون عوناً وتقوية لهم مما يعينهم على بغيهم .

وذهب البعض إلى أن علة تحريم المقام ما يكون من اختلاط الأموال فإنهم يأخذون الأموال من غير حلها وينفقونها في غير وجهها وإذا كانت الأموال مختلطة حرم المقام معهم ، ونقول إذا كان لا يمكنه المقام والتكسب إلاّ بالدخول في الحرام والوقوع في المحظور فإنه يجب عليه الخروج لا محالة لأنه يكون جارياً مجرى الترك للفعل المحظور وتناول الحرام ، أما إذا أمكنه المقام دون الدخول في شيء من الكسب الحرام أو الأمر المحظور فإنه يجوز له الوقوف في بلد البغاة والسلاطين الظلمة لا يضره ظلمهم ، أما القول إن مجرد المقام فيه تمكين لهم على ظلمهم فهو فاسد، لأنا قد قررنا أن هذا ليس إعانة

لهم وإنما يكون التمكين لهم على ظلمهم لو كان إلى ذلك قاصداً متعمداً أما مجرد الكسب فليس فيه إعانة لهم(*) كما لا يقال إن الأموال قد صارت مختلطة ولا يمكنه الانفكاك عنها لأنه يمكنه الكف عن الأمور المحظورة بالوقوف والمقام ، أما إذا لم يمكنه الوقوف أو المقام إلّا بتناول الأمور المحظورة فقد وجب عليه الانتقال .

(*) الذين ذهبوا إلى أن في المقام تمكيناً للحكام الظلمة وإعانة لهم على ظلمهم وعلى رأسهم من الزيدية الإمام يحيىٰ بن الحسين، إنما يقصدون إلى أن في الجباية والضرائب التي تدفع على البيوع والتجارة للسلاطين الظلمة تمكينا لهم على ظلمهم وعلى محاربة معارضيهم من الدعاة إلى إعلاء كلمة اللّٰه .

الفَصْلُ الخَامِسُ

فِي التَّوْبَة

التوبة لغة تعني الرجوع ، يقال تاب عن هذا إذا رجع عنه ، قال تعالى : ﴿وقابل التوب﴾ [سورة غافر: ٣]، أي الرجوع.

أما اصطلاحاً فالتوبة هي الندم على فعل القبيح والإخلال بالواجب مع العزم على عدم العودة ، فحقيقة التوبة مركبة من صفتين: الندم والعزم .

غير أن بعض المتكلمين مثل الخوارزمي ذهب إلى أن حقيقة التوبة هي الندم لا غير ، لأنه وحده المتعلق بالأمور الماضية أما العزم فيستحيل تعلقه بالماضي .

١ ـ في الأسباب الباعثة على التوبة :

ليس للعبد إذا وقع في المعصية وأراد الخلاص منها إلاّ طريق التوبة ، ولا يتحصل له غرضه إلاّ بالإنابة إلى اللّه ويتم ذلك بما يأتي :

أ ـ أن يتذكر قبيح ذنوبه وجرأته على اللّه .
ب ـ أن يتذكر شدة عقوبة اللّه وعظم سخطه .
جـ ـ أن يتذكر ما أعده اللّه في دار عقوبته .

٢ ـ في بيان شروط التوبة :

الشرط الأول: أن يوطن نفسه على ترك ما فعله ويجرد عزمه على عدم العودة .

الشرط الثاني : أن تكون توبته عن ذنب قد اقترفه ، ولذا لا يقال : إن النبي قد تاب عن الشرك لأنه لم يواقعه .

الشرط الثالث : أن تكون توبته تعظيماً للّه وخوفاً من عقوبته وسخطه .

٣ ـ في التقسيمات المتعلقة بالتوبة :

تنقسم التوبة باعتبارها في نفسها إلى صحيحة وغير صحيحة ، أما الصحيحة فما تكاملت فيها الشروط الأربعة السابقة ذكرها ، وأما غير الصحيحة فما كانت مجرد إقرار باللسان لا غير دون ندم على فعل القبيح وعلى الإخلال بالواجب ولا فيها عزم على ترك العود إلى شيء منها .

وأما من حيث فائدتها فتنقسم إلى توبة نصوح من التي تكون ناصحة للنفس بالندم على المعصية على أبلغ الوجوه وأعظمها ، وهو أن يندم على فعله القبيح لقبحه ، وأن يغتم بارتكابه الذنب أشد الاغتنام ، عازماً على عدم العود موطناً نفسه على ذلك مصمماً عليه ، وغير النصوح هي التي يكون الندم فيها على القبح والعزم على عدم العود ليس في القوة مثل الحالة الأولى .

التقسيم الثالث: باعتبار ما هي توبة عنه، وهي في ذلك على نوعين:

الأول : أن تكون المعصية تقصيراً في حق اللّٰه تعالى .

الثاني : أن تكون تقصيراً في حق الخلق .

والتقصير في حق اللّٰه إما بارتكاب ما نهى عنه كالشرك وشرب الخمر والزنا ، أو بعدم أداء ما أمر به ، نحو ترك الصلاة ومنع الزكاة وغير ذلك من المعاصي .

وما كان تقصيراً في حق الخلق على وجهين: أحدهما أن يكون فعل قبيح نحو القتل والسرقة والغيبة والنميمة، وثانيهما: أن يكون إخلالاً بالواجب نحو قضاء دين أو وديعة ، وإن كان الكل معصية للّه .

التقسيم الرابع : بالنسبة للتائب ، وهي على قسمين : توبة الأوابين وتوبة الكذابين على اللسان فقط، وتوبة الأوابين في العزم والتصميم على عدم العود.

هذا وقد ذهب أبو علي الجبائي إلى أن التوبة على فعل القبيح إنما ينبغي أن تكون لأجل قبحه ، بينما ذهب أبو هاشم إلى أن التوبة واجبة لدفع ضرر العقاب ولدفع الذم عن النفس . والمختار عندنا أنها للأمرين معاً لأن الكثيرين لا يردهم عن المعاصي إلّا خوف العقاب .

٤ ـ هل قبول التوبة واجب على اللّه ؟ :

ذهب أئمة الزيدية ومعتزلة البصرة إلى أن قبول التوبة واجب على اللّه لا يجوز الإخلال به كسائر الواجبات المستحقة عليه ، وأنه تعالى لو عاقب التائب بعد توبته لكان ظلماً ، وذهبت الأشعرية والمرجئة إلى أنه لا يجب قبولها ، فللّه أن يعاقبه بعد توبته وله أن يتفضل عليه بإسقاط العقوبة ، وذهب أبو القاسم البلخي وسائر البغداديين من المعتزلة إلى أن قبول التوبة واجب من حيث الجود ، ذلك أنه لا يحسن من اللّه تعالى عقابه بعد توبته .

إنا نعلم أن من ندم واعتذر فإنه يقبح منا ذمه ، ولا نعني بالوجوب على اللّه غير ذلك ، وكما لا يجوز ذم المسلم على كفره السابق كذلك لا يجوز ذم التائب على ذنبه السابق ، فإن وجب قبول الاعتذار وجب قبول التوبة ، وإذا لم تقبل توبة الفاسق كان ذلك محبطاً دافعاً له إلى يأس يعيده إلى الفسق ، ولذا قلنا بوجوب قبول التوبة .

واحتجت الأشعرية والمرجئة بأنه لا يجب على اللّه شيء ، ذلك أن الوجوب يقترن بالأمر ، واللّه غير مأمور ، واحتج أبو القاسم البلخي بأن إسقاط العقوبة عن التائب يستتبعه الثواب ولا يكون الثواب هنا إلّا من قبيل التفضل، لأن ثواب الاستحقاق إنما يكون على فعل الحسنات لا عن التوبة عن السيئات .

٥ ـ هل تصح التوبة عن ذنب دون ذنب ؟

ذهب أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار إلى أنه إذا علم المكلف قبح الفعل ثم ندم عليه فإنه يجب عليه أن يندم على كل ما سواه في كونه قبيحاً .

أما من اعتقد في قبيح أنه حسن وندم على قبائح أخرى مع إصراره على

هذا القبيح الذي اعتقده حسناً فإن توبته تكون صحيحة ، فتوبة الخارجي عن الزنا وشرب الخمر صحيحة مع إصراره على معتقده وإكفاره الناس واستحلاله قتلهم ، أما من ندم على قبيح لأجل قبحه ثم أصر على قبيح مماثل له في قبحه فإن ندمه لا يكون صحيحاً ولا تكون توبته مقبولة ، ألا ترى أن من ترك طعاماً لذيذاً لكونه مسموماً وجب عليه أن يترك كل المسمومات.

وذهبت طائفة من أكابر أهل البيت عليهم السلام كأمير المؤمنين وعلي الرضا والقاسم بن إبراهيم وجماعة من التابعين كالحسن البصري وواصل ابن عطاء وجماعة من تابعي التابعين نحو جعفر بن مبشر وبشر بن المعتمر وكذلك أبو علي الجبائي وطوائف من المتكلمين إلى أنه تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار عن ذنب آخر مخالف له في الجنس نحو أن يندم على شرب الخمر مع إصراره على الزنا أو ظلم الخلق ، أما ما كان من نفس جنسه فإنه لا يصح ، وهذا هو المختار عندنا .

٦ ـ **في كيفية الخلاص من الذنوب:**

حكى عن ابن عباس والحسن البصري أنه لا تقبل التوبة عن القتل العمد ، والرد أن الإجماع منعقد على قبول التوبة من كل معصية ، إن الشرك أعظم حالاً من القتل ويمكن التوبة عنه بالإيمان .

ولكن الأمر يرجع إلى الذنوب المتعلقة بحقوق العباد سواء في النفس أو الدين أو العرض أو المال ، أما ما تعلق بالنفس فإنه يجب تسليم القاتل إلى أولياء المقتول(*) وكذلك القول فيما يستحق القصاص، فإن عفوا فالديّة واجبة عليه يسلمها إلى أوليائه ، فإن تاب اللّه عن فسق القتل ولم يسلم نفسه كانت توبته مقبولة ، وكان كمن تاب عن ذنب دون ذنب.

والذنوب المتعلقة بحقوق العباد من حيث كونها إضراراً بالعباد لا تصح التوبة فيها دون رد الحقوق .

(*) أو يقتص للمقتول ولي الأمر .

الباب الخامس

في الأخرويات

الفصل الأول : بحث عقلي : في الإفناء والإعادة

١ ـ في صحة فناء الأجسام .
٢ ـ في كيفية إفناء الأجسام .
٣ ـ في كيفية إفناء العالم .
٤ ـ في حقيقة الإنسان .
٥ ـ في إقامة الدلالة على صحة المعاد .
٦ ـ في المعاد نفسه وما يجب إعادته .
٧ ـ في بيان المقدار الذي يجب إعادته .
٨ ـ في كيفية المعاد .

الفصل الثاني : بحث عقلي سمعي : الوعد والوعيد

١ ـ في أن الوعد والوعيد على جهة الاستحقاق .
٢ ـ في نقد القول بالموافاة .
٣ ـ في استحالة العفو عن فاعلي الكبائر دون توبة .
٤ ـ في القطع بخلود العذاب لفاعلي الكبائر .
٥ ـ في الأمور المزيلة للثواب والعقاب .

٦ ـ في الصفات المعتبرة في كل من الثواب والعقاب .

٧ ـ في الأعواض .

الفصل الثالث : بحث سمعي : أمور متعلقة باليوم الآخر

١ ـ في بيان حال الإنسان ساعة الاحتضار .

٢ ـ في إثبات عذاب القبر .

٣ ـ في ذكر الأمور المختصة بيوم القيامة .

الفصل الأول

بحث عقلي : في الإفناء والإعادة

تمهيد :

الكلام في الأخرويات يتعلق بالحكم على الأفعال وصفات الثواب والعقاب ، واستحقاقات الخلود والدوام ، وغير ذلك مما يتعلق بالوعد والوعيد ، ثم ما يكون مما يتعلق بمصير الإنسان ، بدءاً من القبر وانتهاء بدار القرار ، وما يكون بينهما في يوم الحساب من أمور كالميزان والصراط والحوض المورود .

ولكن الكلام في الثواب والعقاب والوعد والوعيد يترتب على الكلام في الإفناء والإعادة ، لهذا قدمنا الكلام فيهما على الكلام في مسائل الوعد والوعيد[1] .

١ ـ في صحة فناء الأجسام

الأقاويل الممكنة في فناء الأجسام ثلاثة :

الفريق الأول : قول الفلاسفة الذين يعتقدون بأزلية العالم وأبديته لا لذاته بل لغيره[*] .

الفريق الثاني : الجاحظ والكرامية : وقد ذهبوا إلى أن الأجسام محدثة

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل . . . الفن الرابع ص ٩٧ .

(*) لأن العالم عندهم واجب الوجود لغيره .

ولكنها بعد دخولها في الوجود يستحيل عدمها .

الفريق الثالث : القائلون بصحة فناء الأجسام وهم فريقان :

الأول : ذهبوا إلى أن طريق معرفة ذلك هو العقل والشرع وهذا قول أبي علي وأصحابه .

الثاني : ذهبوا إلى أن طريق معرفة ذلك هو الشرع .

وقد استند الفريقان إلى آيات خمس :

﴿ **هو الأول والآخر** ﴾ [سورة الحديد : ٣] .

﴿ **وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده** ﴾ [الروم : ٢٧] فيجب أن تكون الأجسام معدومة ليصح إعادتها .

﴿ **يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب كما بدأنا أول خلق نعيده** ﴾ [الأنبياء : ١٠٤] ، فكما أن الابتداء كان بعد عدم فكذلك الإعادة .

﴿ **كما بدأكم تعودن** ﴾ [الأعراف : ٢٩] .

﴿ **كل من عليها فان** ﴾ [سورة الرحمن : ٢٦] .

﴿ **كل شيء هالك إلّا وجهه** ﴾ [القصص : ٨٨] .

والمعتمد في صحة فناء الأجسام هو الإجماع إذ هو من الأمور الظاهرة(١) .

٢ ـ في كيفية إفناء الأجسام

إما أن يكون الإعدام من جهة الفاعل أو لطروء ضد أو لعدم شرط البقاء ، والقائلون بأن الإعدام يكون من الفاعل فيه مذهبان :

الأول : أن يعدمه اللّه فيصير معدوماً ، كما أنه لما أوجده في أول الأمر صار موجوداً ، فالإعدام كالإيجاد متعلق بالفاعل ، وهو مذهب الخوارزمي من المعتزلة والباقلاني من الأشاعرة .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٨ .

الثاني : أن يقول اللّه له : «افن» فيفنى ، كما قال له في الابتداء «كن» فكان ، وهو المحكي عن أبي الهذيل العلاف .

والمختار عندنا هو التوقف في موضوع صحة الإعدام ، لأن كلا من القاطعين بثبوته والقائلين باستحالته يمكن الرد عليهم .

أما المثبتون فإنهم فهموا من الآيات أن الفناء بمعنى العدم وهذا ما لا نسلم به ، لأن حقيقة الفناء خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها ، ولهذا يستعملون الفناء في الموت فيقولون : أفنتهم الحرب - فنى زاد القوم إذا ذهب ، ومعنى الآية ﴿ **كل من عليها فان** ﴾ أي أن كل من على الأرض من الأحياء ميت ، والموت هو التفرق ، فإذا تفرقت الأجزاء تبددت وتغيرت عن حالتها ، كذلك في قوله تعالى : ﴿ **كل شيء هالك إلّا وجهه** ﴾ فالمراد به الموت فمعنى الآية : كل حي ميت إلّا اللّه .

وقد يقصد بالهلاك خروج الشيء عن الانتفاع به ، هذا ولم يثبت إجماع الصحابة والتابعين على عدم العالم ، أو أن اللّه يفني الخلق بمعنى أنه يعدم ذواتهم ، والذي نعلمه قطعاً أنه يفرق أجزاءهم .

وأما أدلة النفاة كالجاحظ والكرامية فهي أنه لو فني العالم لكان فناؤه إما أن يكون حاصلاً بالفاعل، أو بطروء الضد أو بانقطاع شرط البقاء ، والأقسام كلها في نظرهم باطلة ، فبطل أن يكون العالم معدوماً .

والرد عليهم : لم لا يجوز نسبة الإعدام إلى الفاعل ؟(*) .

هكذا توقف يحيىٰ بن حمزة في أمر إعدام العالم ، لا يريد أن يثبت الإعدام مع المثبتين ، حتى لا يواجه بعد ذلك مشكلة كيفية إعادة المعدوم إلى

(*) قول الفلاسفة بأن إعادة المعدوم محال مشايعة منهم لأرسطو في استحالة الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو العكس ، وهذا مبدأ ميتافيزيقي وليس مبدأ منطقياً يعبر عن استحالة عقلية أو عن تناقض لأن التناقض في اجتماع النقيضين معاً في آن واحد ومن جهة واحدة ، ومن ثم فلا استحالة منطقية في القول بإعادة المعدوم .

عين ما كان ، فليس الموت أو الإهلاك أو الفنـاء إعدامـاً ـ بمعنى انتقال من الوجود إلى اللاوجود ـ ولكنه تفرق أجزاء ، ومن ناحية أخرى لا يوافق الفلاسفة القائلين بأبدية العالم على أساس أزليته أو بالأحرى القول بأن كل ما هو أزلي فهو أبدي أو أن ما ليس له أول ليس له آخر ، لأن في ذلك إقراراً بقدم العالم ، وهذا ما يعارضه بشدة لأن اللّه وحده هو المنفرد بالأزلية ، ثم هو لا يريد أن يثبت حدوث العالم ثم ينكر إعدامه ، لأن حجج الجاحظ ومن رأى رأيه غير مقنعة .

٣ ـ في كيفية إفناء العالم

المختار عندنا في كيفية إفناء العالم هو القطع بزوال هذا النظام ، ومعتمدنا في ذلك نصوص القرآن ، وما أشـارت إليه الآيـات من تغير أحـوال السماء والأرض وما بينهما ، فقد أشار تعـالى إلى انشقاق السمـاء وإلى أنها تصبـح كالمهل ، وإلى زلـزلة الأرض ، وأنهـا والجبال ﴿ **دكتـا دكة واحـدة** ﴾ [سورة الحاقة : ١٤] ، أما ما بينهما أو فيهما من شموس ونجوم فاللّه يقول ﴿ **إذا الشمس كورت** ﴾ [سورة التكوير : ١] ، ﴿ **وإذا النجوم انكدرت** ﴾ [التكـوير : ٢] ، وأمـا الجبال فقد أشار تعالى إليها بالنسف تارة ﴿ **وإذا الجبال نسفت** ﴾ [المرسلات : ١٠] ، وبالتسيير مرة أخرى ﴿ **وإذا الجبال سيرت** ﴾ [التكوير : ٢] ، وأشار إلى البحار بقوله : ﴿ **وإذا البحار سجرت** ﴾ [التكوير : ٦] ، وأما الناس فإنها تصبح كالفراش المبثوث ، كل ذلك مما يؤكد القطع بالتغيير ، والوقف في الإعدام .

٤ ـ في حقيقة الإنسان

وتفاصيل القول في المعاد وما يجب إعادته وما لا يجب وكيفيـة الإعادة يقتضي الكلام في حقيقة الإنسـان ، وقد اختلف النـاس في ذلك إلى عـدة مذاهب يمكن تلخيصها في اتجاهات أربعة :

الأول : أنه ليس جسماً ولا حالاً في الجسم ولا مركباً من مجموعهما ، وهذا هو مذهب الفلاسفة .

الثاني : أنه شيء حال في الجسم .

الثالث : أنه جسم فقط .

الرابع : أنه مركب من مجموعهما .

الرأي الأول : إن حقيقة الإنسان عند الفلاسفة هي النفس الناطقة التي لا تماثل حقيقة الجسمية أو العرضية أو شيئاً من قبيل الأمزجة ، وقد ذهب بعض علماء المسلمين إلى هذه المقالة مثل أبي حامد الغزالي وأبي القاسم الراغب وغيرهما من محققي الأشاعرة ، لأنه لو كانت القوة العاقلة مركبة من الجسمية والعرضية لكان يلزم أن تضعف بضعف البدن .

الرأي الثاني : أن حقيقة الإنسان من قبيل الأمور العرضية ، وفي هذا مذاهب ثلاثة :

أ ـ من زعم أن الإنسان هو الروح ، والروح هي الحياة ، وهذا ما يحكى عن النظام .

ب ـ من زعم أن الإنسان شيء يحل في القلب ، وهذا المذهب محكي عن أبي علي الأسواري وهشام الفوطي وابن الراوندي .

جـ ـ أن الإنسان نور من الأنوار ، وهذا محكي عن هشام بن الحكم .

الرأي الثالث : أن الروح من قبيل الأجسام ، وفي هذا مذاهب ثلاثة :

أ ـ أنه شيء رقيق ينساب في كل عضو من أعضاء الجسم وهذا محكي عن الأخشيدية .

ب ـ أنه جسم لطيف وهذا محكي عن النظام .

جـ ـ أنه جوهر واحد وهذا محكي عن معمر .

الرأي الرابع : أنه مركب من الجسم والعرض وفيه مذهبان :

أ ـ أنه مركب من الجسم والروح ، وهو المحكي عن ضرار بن عمرو .

ب ـ أنه مركب من الجسم والحياة ، وهو المحكي عن النجارية .

وقد حكى هذه المذاهب قاضي القضاة في كتابه المغني .

والمختار عندنا أنه هو هذا الشخص الذي هو على هيئة خاصة بها يفارق سائر الحيوانات ، وهذا هو مذهب الزيدية والمعتزلة ، ومعتمدنا في صحة ما نقوله العلم الضروري ، إذ الإنسان هو هذه الهيئة المشاهدة ، وليس اختلاف العقلاء في حقيقة الإنسان لخفائه وغموضه بل لبلوغه في الوضوح إلى حد لا يمكن تعريفه(*) .

٥ ـ في إقامة الدلالة على صحة المعاد

ليس الخلاف بين عقلاء المسلمين في صحة المعاد الأخروي وكونه ممكناً ، وإنما الخلاف بينهم في تفسير المعاد وكيفية الإعادة ، والمعتمد عندنا في صحة المعاد وإثباته مسالك :

١ ـ **مسلك عقلي** : لما ألزمنا اللّٰه بتأدية المشاق التكليفية بما تتضمنه من آلام وغموم وأحزان ، فإنه لا بد من عوض في مقابل ذلك وإلّا كان التكليف ظلماً ، ولا يمكن إيصال العوض إلّا بعد الإعادة .

٢ ـ **مسلك نقلي على جهة التصريح** : ﴿ **وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه** ﴾ [الروم : ٢٧] .

﴿ **يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب كما بدأنا أول خلق نعيده** ﴾ [الأنبياء : ١٠٤] .

﴿ **كما بدأكم تعودون** ﴾ [الأعراف : ٢٩] .

٣ ـ **مسلك نقلي على جهة التنبيه** : ﴿ **وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم** ﴾ [سورة يس : ٧٨ ، ٧٩] .

(*) التعريف المتفق عليه ضمناً لا صراحة للإنسان في الفكر الإسلامي أنه كائن مكلف لقوله تعالى :

﴿ **إنا عرضنا الأمانة . . . وحملها الإنسان** ﴾ [الأحزاب : ٧٢] .

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات الدالة على صحة الإعادة والرد على المنكرين .

واحتج المنكرون للإعادة بشبه ركيكة أهمها :

١ ـ إن الإعادة تقتضي ليس مجرد الجسمية التي يشترك فيها الناس جميعاً ، وإنما ما يتميز به كل فرد عن غيره ، وقد عدم هذا الشيء بالموت ، وفي ذلك قول بإعادة المعدوم وهو محال(*) .

والرد : إن إعادة المعدوم ممكنة ، والله قادر على كل الممكنات وهو قادر على إعادة ما يتميز به الأشخاص .

ولو سلمنا باستحالة إعادة المعدوم ، فإن وجود الأجزاء التي بها يتم التمييز بين الأشخاص مستمر من أول الحياة إلى آخر الممات ، فإذا جاء الموت فإن الله يقبض تلك الأجزاء الأصلية التي وجدت من أول الحياة إلى آخرها والتي هي حقيقة الإنسان ، فعند الإعادة يعيد الله تلك الأجزاء بأعيانها .

٢ ـ إن إعادة هذه الجزيئات على حالها في كل إنسان يقتضي العلم بجميع جزئياتها ، والعلم بها مستحيل في حقه لأنها تؤدي إلى الكثرة في ذاته .

والرد على ذلك أنه سبحانه وتعالى عالم بكل الجزيئات لأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة .

٣ ـ لو قدرنا أن حيواناً أكل غيره من سائر الحيوانات حتى صار جزءاً من أجزائه وبعضاً له ، فلو أعاد الله ذينك البدنين لاستحال أن تكون تلك الأجزاء في كل واحد منهما لأن هذا يؤدي إلى حصولهما في جهتين(**) .

(*) سبقت الإشارة إلى أن القول بإعادة المعدوم أو الانتقال من الوجود إلى اللاوجود لا يعبر عن استحالة منطقية، لأن الاستحالة فقط في القول بالجمع بين النقيضين أو ارتفاعهما لا في الانتقال من نقيض إلى نقيض ، حقيقة لقد قال أرسطو باستحالة الانتقال ولكن هذا مبدأ ميتافيزيقي يمكن نقده وتنفيذه ، بل إن نسقاً فلسفياً ومنطقياً لدى كل من هيرقليطس ، وهيجل وماركس قد قام على أساس هذا الانتقال ، ولكن فلاسفة الإسلام ظنوه مبدأ منطقياً لا يقبل النقيض .

(**) يكون المثال أوضح لو قيل: لو أن شخصاً أكله الحوت ثم اصطاد شخص آخر ذلك الحوت =

والجواب إنا قد بيّنا أن لكل من الأحياء أجزاء أصلية لا يكون حياً إلاّ بها، فالإعادة تكون لهذه الأجزاء الأصلية .

٦ ـ في المعاد نفسه وما يجب إعادته

اختلف القائلون بالمعاد الأخروي في الأجزاء التي يجب إعادتها على النحو الآتي :

المذهب الأول : المعاد للنفس الناطقة دون البدن، وهذا هو مذهب الفلاسفة .

المذهب الثاني : المعاد للنفس ـ دون تحديد ـ وهو قول جمهور النصارى وأهل التناسخ(*) ، وقد ذهب إلى هذه المقالة كثير من علماء المسلمين كمعمر بن عباد من قدماء المعتزلة والغزالي من الأشاعرة وكثير من الصوفية وابن الهيثم من الكرامية وجمع من الإمامية.

المذهب الثالث : المعاد للبدن وهو قول أكثر أهل الإسلام منهم أئمة الزيدية وأغلب المعتزلة والأشاعرة .

وإنما تكون الإعادة للمستحقين للثواب أو العقاب من البالغين ولأهل الأعواض من غير المكلفين وسواهم من الحيوان سواء أكان العوض لهم منقطعاً ـ وهذا هو الصحيح ـ أم كان لهم دائماً .

= وأكله ، فإن أجزاء جسم الأول قد تمثلها الحوت الذي أضحى بدوره متمثلاً في أجزاء جسم الثاني فكيف يتسنى الفصل بين أجزاء جسمي الشخصين ؟

(*) ولكن الفرق بين التناسخية من جهة والمسلمين والنصارى من جهة أخرى أن البراهمة القائلين بالتناسخ يقولون بقدم النفوس والأرواح فضلاً عن أن الروح بعد الموت ترد إلى بدن آخر وهكذا ليتم لها التطهر والكمال فتصعد إلى العالم العلوي .

٧ ـ في بيان المقدار
الذي يجب إعادته

ذهب المعتزلة إلى أن ما يعاد هو الأجزاء التي لا يكون الإنسان إنساناً إلاّ بها ، فأما ما وراء ذلك من الأعضاء والفضلات والأوصاف فلا يجب إعادتها عـقلاً(*) لأن الغرض من الإعادة هو إيصال الثواب أو العقاب إلى مستحقيها ، وهذه الأجزاء كافية .

والمختار عندنا ـ هو ما دل عليه الشرع ـ أن الإعادة لمجموع بنية الإنسان على الكيفية المخصوصة التي كانت في الدنيا ، ومعتمدنا في ذلك وجهان :

الأول : عقلي وهو أن الثواب لا بد من إيصاله على أبلغ الوجوه في التنعم والالتذاذ .

الثاني : شرعي كما يدل الشرع على الإعادة فإنه يدل على إعادة كمال الخلقة وتمامها .

قـال تعالى : ﴿ **يـوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيـديهم وأرجلهم** ﴾ [النور : ٢٤] ، فثبت ما ذكرناه أن الإنسان لا بد من إعادته بكمال خلقه(**) .

٨ ـ في كيفية المعاد

اتفق علماء الإسلام على صحة الإعادة ولكنهم اختلفوا في كيفيتها على فريقين :

الفـريق الأول : هم القاطعـون بـالإعـدام ، وأن المعـدوم تصـح عليـه

(*) كان أبو الهذيل العلاف يخرج الشعر والأظافر من جملة الأشياء التي يطلق عليها لفظ الإنسان لأنها لا تشعر باللذة أو الألم ، ولما كانت دار الخلود للثواب أو العقاب فإنه لم يكن يرى بعث ما لا يلذ ولا يألم .

(**) لا تعد الآية المذكورة حجة على العلاف ومن وافقه لأنه ينفي بعث الشعر والأظافر لا الألسنة والأيدي والأرجل .

الإعادة ، ثم لهم في كيفية الإعادة مذهبان :

مذهب من قال إن إعادة المعدوم إنما تكون بإيجاده بالقدرة من غير واسطة كما كان كذلك في الابتداء ، وهذا هو مذهب جماهير المسلمين والزيدية والمعتزلة .

ومذهب من قال إن إعادة المعدوم إنما تكون بواسطة ، فكما قال له في الابتداء «كن» وعند الموت «أفن» فإنه يقول له حين البعث «عد» ، وهذه طريقة العلاف .

الفريق الثاني : الذين انكروا الإعدام ، وقالوا إن إعادة المعدوم محال ، وإن الإعادة إنما تكون بمجموع الأجزاء بعد تفريقها وإحيائها بعد مماتها ، وهذا هو مذهب القاطعين باستحالة إعادة المعدوم .

والمختار عندنا هو التوقف في الأمر ، ذلك أن الذين قالوا إن الموت يعني إعدام ذات الميت قد اختلفوا إلى فريقين :

الأول : اتفق المعتزلة على أن المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته حال موته لاستحالت إعادته .

الثاني : ذهبت الأشعرية إلى أن الإعادة تصح مع بطلان حقيقة الذات(*) .

(*) بدأت المشكلة بإنكار الفلاسفة حشر الأجساد ، لأنها حال الموت تفني وتبلى وتصبح عدماً ، وما عدم يستحيل عودة إلى عين ما كان ، ومن ثم فإنه لو كان البعث للأجساد فإن الجسم العائد ليس هو عين ما كان ، أما المتكلمون فإنهم يؤمنون بحشر الأجساد فصادفتهم المشكلة التي أثارها الفلاسفة : إعادة المعدوم محال ، وقدموا للدلالة على ذلك حججاً وجيهة وليس مجرد شبهات : أهمها حجة : تمثل أجزاء جسم من أكله الحوت في أجزاء جسم آكل الحوت على نحو يتعذر الفصل بينهما حين الإعادة ومثال حال المعوقين : فاقدي البصر أو الأكتع ، أو فاقد الساق في الدنيا فإنه إن بعث مكتمل الأعضاء فإن المثاب أو المعاقب من الأعضاء لم تكن له في الدنيا ، إزاء هذه الحجج اضطر المتكلمون إلى تبني أحد مواقف ثلاثة :

الأول : موافقة الفلاسفة على أن إعادة المعدوم محال ، ولكن الموت ليس إعداماً إنما هو تفرق =

ولكن لموضوع حشر الأجساد وجهاً آخر يتعلق بالإعادة ، هل تصح إعادة الجواهر والأعراض ؟ .

أما الجواهر فقد اتفق أكثر المتكلمين على صحة إعـادة الجواهـر ، أما الأعراض فقد اختلفوا في صحة إعادتها ، فأكثر الأشعرية ومحققوهم على جواز إعادتها مطلقاً ، غير أن منهم من منع ذلك لأن العرض عندهم لا يبقى زمانين .

أما المعتزلة فإنهم لم يلتزموا بالقول بعدم بقاء الأعراض زمانين ، ومن ثم فإنهم بصدد إعادة الأعراض قسموها قسمين : قسم يبقى وقسم يفنى ، وأما الأعراض الباقية(*) فهي منقسمة إلى ما يكون متولداً وإلى ما لا يكون متولداً فما كان منها متولداً استحالت إعادته ، وما كان غير متولد صحت عليه الإعادة[1] .

أما الفلاسفة فإنهم إلى جانب قولهم باستحالة عودة المعدوم ذهبوا إلى أن الجواهر يستحيل عليها العدم ، فجوهر الإنسان هو نفسه الناطقة وهي خالدة غير فانية لأن الجواهر باقية .

= أجزاء ومن ثم فإن البعث هو إعادة ما تفرق من أجزاء ، وهذا هو مذهب القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

الثاني : حقيقة أن إعادة المعدوم محال ولكن لا حرج أن يكون البعث لمثل ما كان لا لعين ماكان ، وقد ساق الغزالي هذا الرأي في رده على الفلاسفة ، ولكنه يثير مشكلة خطيرة : إذن سيكون المثاب أو المعاقب في الآخرة ليس هو هو ما كان في الدنيا .

الثالث : الموت إعدام لحقيقة الإنسان ولكن إعادة المعدوم ليست محالاً ولكنها ممكنة ، والله قادر على كل الممكنات ، قادر على إعادة حقيقة ذات الإنسان بعد الإعدام ، ﴿ بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴾ [القيامة : ٤٠] ، وهذا هو موقف الأشاعرة . ولا ندري سبباً لتوقف المؤلف وحيرته مع أن ظاهر أقواله يفيد أنه تبنى القول إن الموت تفرق أجزاء فما كان عليه إلا أن يتبنى الموقف الأول كاملاً .

(*) معلوم أن النظام كان يسمى الأعراض كاللون والشكل والطعم أجساماً ومن ثم فإنه يسري عليها ما يسري على الأجسام من إعادة .

(١) المرجع السابق ص ١١٦ .

الفصل الثاني

بحث عقلي وسمعي: الوعد والوعيد

عرف القاضي عبد الجبار الوعد بأنه كل ما يتضمن وصول نفع إلى الموعود سواء كان على طريق الاستحقاق أو على طريق التفضل ، غير أنه كان ينبغي أن يشير إلى أن الوعد يتعلق بالمستقبل .

أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن وصول ضرر إلى المتوعد سواء كان على طريق الاستحقاق أو على طريق الابتداء .

وينقسم الوعد والوعيد إلى ما يكون مستنده العقل وإلى ما يكون مستنده الشرع ، أما ما كان مستنده العقل فهو العلم باستحقاق المدح والثواب على الطاعة، والذم والعقاب على المعصية، وينبغي أن يكون الثواب من قبيل المنافع الخالية من الآلام ، وأن يكون العقاب من قبيل المضار الخالية من اللذات ، وأن يكون الوعد على جهة الإعظام والوعيد على جهة الإهانة . هذا ويستحيل الجمع بين الوعد والوعيد أو بين الثواب والعقاب ، ولكن يمكن أن يسقط الثواب بالردة والإحباط ، كما يمكن أن يسقط العقاب بالتوبة والتكفير .

وأما ما كان مستنده الشرع فهو العلم عن طريق النقل أن الله يثيب المؤمنين الصالحين بالجنة كما يعاقب الكافرين والفاسقين بالنار ، وأنه لا دار ثالثة بينهما .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة الشامل مجلد ٢ السفر الثالث ص ١١٩ .

١ ـ في أن الوعد والوعيد على جهة الاستحقاق

ورود الوعد والوعيد لطف ، لأن المكلف ـ مع ورودها ـ يكون أقرب إلى الطاعة وترك المعصية ، وقد ذهب أئمة الزيدية والبصرية من المعتزلة إلى أن السبب في استحقاق الثواب هو الطاعة ، وأنه يجب على اللّٰه فعله ، بينما ذهبت الأشعرية إلى أن الطاعة ليست سبباً في استحقاق الثواب من اللّٰه ، وإنما يحصل ذلك بفضل اللّٰه وكرمه وليس واجباً عليه ، وإلى هذا أيضاً ذهب الكعبي من المعتزلة .

وللدلالة على ما نقول عدة مسالك :

الأول : أن اللّٰه قد ألزمنا المشاق التكليفية مع قدرته تعالى على ألا يجعلها شاقة ، بل وأن يجعلها مجلبة للذة ، أما وقد جعلها شاقة فلا بد من الثواب وإلّا كانت ظلماً ، وإن الواحد منا لو دفع إلى غيره ألف دينار ثم أخذ يضربه ويكلفه الأعمال الشاقة فإن العقلاء يستقبحون ذلك منه ويذمونه على ما فعل ، محال إذن أن ينعم اللّٰه علينا ثم يكلفنا تكاليف شاقة لمجرد أنه أنعم علينا .

الثاني : لقد تقرر في بداهة العقول التفرقة بين إلزام الأفعال الشاقة وبين إنزال الآلام الضارة ولا بد في مقابل كل منهما من نفع وليس ذلك إلّا الثواب .

المسلك الثالث سمعي : في القرآن الكريم آيات كثيرة دالة على أن السبب في استحقاق الثواب هو الطاعة : ﴿ **ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون** ﴾ [الأنبياء : ٩٤] .

﴿ **فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون** ﴾ [السجدة : ١٩] .

﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً**﴾ [الكهف : ١٠٧]'.

وحجة الأشعرية فيما ذهبوا إليه أنه كما لا يصح منه قبيح فإنه لا يجب عليه

واجب ، ومن ثم فإن فعل الطاعة ليست سبباً في استحقاق الثواب ، فلا يجب عليه الإثابة لأهل الطاعة بل لا يجب عليه واجب أصلاً ، والرد عليهم في بحث التحسين والتقبيح العقليين .

والسبب في استحقاق الذم والعقاب لدى الزيدية والمعتزلة هو المعصية ، ذلك أن اللّه قد خلق في المكلف شهوة القبيح ، فلم لم يعلم أنه مستحق العقوبة على فعل القبيح لكان في ذلك إغراء له على فعله ، والإغراء بفعل القبيح قبيح ، هذا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي . ولا يكفي مجرد الذم وإسقاط الثواب عند فعل القبيح لأن أكثر الناس لا تبالي بمجرد الذم ولا تعبأ بمجرد التعيير.

وذهب القاضي عبد الجبار إلى أنه لو لم تكن المعصية مستحقة العقوبة لما كانت هناك حدود على الكبائر كالزنا والسرقة .

٢ ـ في نقد القول بالموافاة

أي استيفاء المطيع للثواب ، والعاصي للعقاب في الدنيا :

ذهب قوم من المتكلمين إلى أن المعاصي إذا كانت مقارنة للإيمان فإن المكلف يستحق عليها في الدنيا عقاباً منقطعاً ، ويستحق في الآخرة على إيمانه ثواباً دائماً ، وكذلك القول في الطاعة إذا كانت مقارنة للكفر : فإنه يستحق لها في الدنيا ثواباً منقطعاً ويستحق في الآخرة على الكفر عقاباً دائماً .

والرد على ذلك بأنه لو كان المؤمن معاقباً في الدنيا ـ كما زعموا ـ وعقابه بما يلحقه من الأمراض والغموم والأحزان ، وهو متعبد بالصبر عليها لما صح منا الدعاء له بالشفاء وإزاحة البلاء عنه بينما نحن مأمورون بذلك .

ولو كان استيفاء الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية يتم في الدنيا لوجب أن يكون عقب إتيانه الطاعة أو المعصية ، ولكن ذلك لا يقع ، لأن تعجيل الثواب أو العقاب يجعل المكلف ملجأ على فعل الحسنات وترك السيئات، أما أن يكون ملجأ فلأن النفوس مجبولة على إيثار العاجل من

المنافع ، أما تأخيرهما - أي الثواب أو العقاب - إلى الآخرة فذلك ادعى إلى أن يكون فعله الطاعة وتركه المعصية على جهة الاختيار ، وذلك هو الوجه المقصود من التكليف .

٣ - في القطع بإيصال العقاب إلى مستحقيه واستحالة العفو عن فاعلي الكبائر

اتفق أهل القبلة على خلود العذاب لمن مات مصراً على الكفر أو الشرك ، غير أن الخلاف حول أصحاب الكبائر على آراء أربعة :

الأول : القطع بأن اللّه تعالى يعذب أصحاب الكبائر ، وهذا هو مذهب الوعيدية من أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة البصرية والبغدادية .

الثاني : القطع بأن اللّه تعالى لا يعذب أحداً من فساق أهل الصلاة وهذا هو مذهب المرجئة الخالصة .

الثالث : أن اللّه يعذب البعض ويعفو عن البعض الآخر . وإنا لا نعلم أي كبيرة يعذب عليها ، فذلك كله موكول إلى علم اللّه ، وهذا هو مذهب محققي الأشعرية كالباقلاني والجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي .

الرابع : ألا نقطع بشيء من هذه الأقسام ، بل نتوقف في أحوال فساق الأمة ، إذ كل قسم من الأقسام الثلاثة السابقة محتمل ، وهذا هو قول بعض الأشعرية وأكثر الإمامية . والوعيدية من الزيدية متفقون على تعذيب أصحاب الكبائر من أهل الصلاة ، ثم اختلفوا بعد ذلك في تجويز العفو عقلاً فأجازه بعضهم ومنعه آخرون .

أما تجويز العفو عقلاً فقد ذهب إليه أئمة الزيدية والبصريون من المعتزلة والأشعرية ، ومعتمدنا في تجويز العفو عقلاً أن العقاب حق للّه تعالى ، وفي إسقاطه منفعة للعبد ، كما أن للدائن حق إسقاط دينه عن المدين ، وقد تقرر في بداهة العقول أن العفو إحسان ، وأن الإحسان كله حسن فيجب أن يكون

العفو حسناً ، على أنه لا بد لذلك من قيد ، لأن العقول بوجوب العفو وإسقاط العقوبة يبطل الزجر والتخويف ، وينـزل منزلة من يقال لـه إفعل ولا حـرج عليك ، ومثل هذا لا يحسن ولا يليق بالحكمة ، فلا يحسن الحكم المطلق بـإسقاط العقـوبة عن كـل مستحقيهـا ، كمـا لا يحسن إسقـاط الحقـوق في الشاهد .

واحتج المنكرون لإسقاط العقوبة من بغدادية المعتزلـة بأن الشـرط في حسن الشيء انتفاء جميع وجوه القبـح عنه ، بينما في إسقاط العقوبة إغراء للمكلف بفعل القبيح .

والجواب : إنا لا نسلم بأن في إسقاط العقوبة وجه قبح ، بل هو عفو والعفو حسن ، وإنما الذي يتعلق به القبح ويكون مفسدة للتكليف هو العلم بالعفو والقطع به دون نفس العفو ، وأحدهما مغاير للآخر .

وقالوا : إن في علم المكلف بأن العقوبـة واقعة لا محـالة لطفـاً له في الامتناع عن فعل القبائح وارتكاب الفواحش ، أما إن جاز العفو فإنه لن يمتنع عن مواقعة القبيح اتكالاً منه على العفو ، وفي ذلك مفسدة .

والجواب : إنا لا نسلم بأن في عدم توقيع العقوبة مفسدة تماماً كما أن عدم التعجيل بتوقيع العقوبة ليس مفسدة ، وإنما هو إمهال له لعله يتوب .

وإذا أمكن القول بجواز العفو وإسقاط العقوبة عقلاً ، فإن القطع بذلـك مرجعه إلى الشرع ، والآيات الواردة في ذلك على نوعين :

١ ـ آيات دالة على إيصال العقوبة لأهل الكبائر مشركين ومسلمين :

﴿ **من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها** ﴾ [النساء : ٩٣] .

﴿ **من يعمل سوءاً يجز به ولا يجـد له من دون اللّه وليـاً ولا نصيرا** ﴾ [النساء : ١٢٣] .

﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيـراً يره ، ومن يعمـل مثقال ذرة شـراً يره** ﴾ [الزلزلة : ٨] .

٢ ـ آيات واردة في فساق أهل الصلاة :

﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل. . .** ﴾ إلى قوله : ﴿ **. . . ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً** ﴾ [النساء : ٣] .

﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار. . .** ﴾ إلى قوله : ﴿ **فقد باء بغضب من اللّٰه ومأواه جهنم وبئس المصير** ﴾ [الأنفال : ١٦] .

﴿ **ومن يعص اللّٰه ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين** ﴾ [النساء : ١٤] .

إنه يجب القطع بالعقوبة في الدنيا بدليل إجماع الأمة على ضرورة إقامة الحد عليه ، فكيف يمكن القول بالجمع بين الاستحقاقين : العقوبة في الدنيا والثواب في الآخرة ، لقد اشترط اللّٰه في العفو اجتناب الكبائر في قوله تعالى : ﴿ **إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم** ﴾ [النساء : ٣١] .

إن وعيد الفساق مقطوع به شرعاً حتى وإن كان هناك مسوغ للعفو عن المسيء عقلاً ، إنا نعني بالقول إن العقاب واجب شرعاً أنّا نقطع بوقوعه بموجب الآيات سالفة الذكر .

في الرد على شبه المرجئة :

القائلون بتجويز العفو على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الذين قطعوا بأن أحداً من أهل الكبائر من المسلمين لا يدخل النار أبداً ، وهذا هو مذهب المرجئة الخالصة أو غلاة المرجئة .

القسم الثاني : القائلون بعفو اللّٰه عن بعض الكبائر ، وهذا هو مذهب محققي الأشعرية والإمامية .

القسم الثالث : هم أصحاب الوقف الذين لم يقطعوا بشيء ، وهم بعض الأشعرية والإمامية .

أما غلاة المرجئة فقد استندوا إلى قوله تعالى : ﴿ **قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة اللّه إن اللّه يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم** ﴾ [الزمر : ٥٣] .

والرد عليهم بأن الآية لا تفيد الإطلاق وإنما التقييد لقوله تعالى في الآية التالية : ﴿ **وأنيبوا إلى ربكم واسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب** ﴾ فلو كان الغفران مطلقاً ما كان هناك معنى لإثبات العذاب إذا لم تكن إنابة[١] .

أما القسم الثاني وهم القاطعون بأن اللّه يعفو عن بعض الكبائر ، وهو مذهب محققي الأشعرية ، فإنهم لم يقطعوا بالكبائر التي يعفو عنها اللّه ، وإنما اتفقوا على أن علم ذلك عند اللّه ، وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى : ﴿ **إن اللّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ [سورة النساء : ٤٨ ، ١١٦] .

والرد عليهم من عدة وجوه :

الأول: إذا كانت المغفرة متعلقة بالمشيئة فهذا يعني أنها قد تكون وقد لا تكون .

الثاني : إذا كان الإجمال بالنسبة للمغفور لهم مقيداً بالمشيئة ، فإن المغفرة لا بد أن تكون مقيدة لأنه يستحيل أن يكون هناك مغفور لهم ولا تكون هناك مغفرة ، ولا قيد على المغفرة غير التوبة(*) ، لقوله تعالى في آية سابقة في نفس السورة : ﴿ **إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم** ﴾ [النساء : ٣١] .

الثالث: وإذا كان مرادكم من فهم الآيات الواردة في حق مرتكبي الكبائر كالقتل والزنا والسرقة والفرار من الزحف صريحة في تقرير العقوبة فإنه ينبغي تأويل الآية السالفة حتى يكون المراد هو صغار الذنوب.

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٩ .

(*) في تفسير الزمخشري للآية ﴿ ... **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ (من عباده التوبة) .

إن الآيات المتعلقة بعموميات الوعيد في الكبائر هي المحكمة ، وتؤول آية عموم للمغفرة فيما هو دون الشرك في ضوئها أي قيدها بالتوبة .

الرابع : وقد ذهب الخوارزمي بأن معنى المغفرة هو تأجيل العقوبة لأن ذلك من معاني اللفظ كما ورد قوله تعالى : ﴿ **وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب** ﴾ [الكهف : ٥٨] .

والذي يدل على هذا المعنى أن آية : ﴿ . . . **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ قد وردت في سورة النساء في موضعين :

الأول : عقب قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر اللَّه مفعولاً ، إن اللَّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ [٤٧ ، ٤٨] ، فيكون المعنى أن اللَّه لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها فلا تأمنوا أن يفعل بكم ما حذركم منه من طمس الوجوه وردها على الأدبار والمسخ كما مسخ أصحاب السبت ، ثم قال بعد ذلك ﴿ **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ أي يؤخر عقوبة غير الشرك .

الثاني : في قوله تعالى : ﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ، إن اللَّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون لمن يشاء** ﴾ [١١٥ ، ١١٦] ، فلما توعد اللَّه على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين بقوله : ﴿ **نوله ما تولى** ﴾ تحذيراً بتعجيل العقوبة لمن أشرك قال بعد ذلك ﴿ **ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾ أي ليس بمتعجل عقوبة من آمن ثم ارتكب كبيرة دون الشرك .

أما الفريق الثالث من أصحاب الوقف الذين لم يقطعوا بشيء بصدد فاعلي الكبائر وقالوا يجوز أن يعذبهم ويجوز أن يعفو عنهم ، ويجوز أن يعذب بعضهم دون بعض فلم يقطعوا بشيء بل توقفوا ، فإنه لما لم يوردوا دلالة ولا شبهة فإنه تكفي الأدلة السابقة المتعلقة بالقطع بالوعيد للرد عليهم .

٤ ـ في القطع بخلود العذاب لمستحقيه من أهل الكبائر :

ذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة إلى القطع بالخلود ودوام الوعيد المؤبد لأهل الكبائر من الفساق كدوام الخلود للكفار .

وذهب سائر فرق المرجئة والأشعرية والإمامية إلى أن أهل الكبائر من فساق أهل الصلاة لا يخلدون في النار أبداً.

وفي الدلالة على الخلود للفساق مسلكان : أحدهما شرعي والآخر مركب من النقل والعقل معاً .

المسلك الشرعي :

﴿ **ومن يعص اللّه ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها** ﴾ [النساء : ١٤] .

﴿ **بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** ﴾ [البقرة : ٨١] .

آيات صريحة في الخلود ، أما أن الخلود يعني الدوام أو التأبيد فلقوله تعالى : ﴿ **وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفئن مت فهم الخالدون** ﴾ [الأنبياء : ٣٤] ، فالخلود في الآية مضاد للبث المنقطع ، فيكون معنى الآية وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام والتأبيد لأحد من قبلك أفئن مت فهل يبقى أعداؤك دائمين .

وفي كثير من الآيات يلحق الخلود لفظ «أبداً» فيكون التأبيد تأكيداً لمعنى الخلود ، أما المرجئة والأشعرية فقد فسروا الخلود في حق الفساق من أصحاب الكبائر بمعنى طول اللبث أو المكث لا بمعنى التأبيد .

ثانياً: دلالة مركبة من العقل والشرع:

لو كان بقاؤهم في النار للبث منقطع فإنه لا بد لهم بعد ذلك من دخول الجنة ، وبذلك يكونون مثابين أو متفضلاً عليهم ، وإنما يكون الثواب

للمستحقين ـ وهم لا يستحقون . أما التفضل فإنه يغفر لغير المكلفين من الصبيان والمجانين .

ومعتمد منكري خلود العذاب لفاعلي الكبائر من أهل القبلة شبه **ثلاث**:

الأولى : الشفاعة : إن شفاعة نبينا محمد إنما هي لإسقاط العقوبة، إننا نسأل اللّٰه في دعائنا أن يرفع درجته وأن يزيد من كرامته وأن يعطيه الوسيلة التي وعده اللّٰه بها وهي الشفاعة .

والرد عليهم بعدة آيات:

قوله تعالى : ﴿ **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** ﴾ [غافر : ١٨] ، والآية على جهة الاستغراق .

وقوله : ﴿ **ما لهم من اللّٰه من عاصم** ﴾ [يونس : ٢٧] .

وقوله : ﴿ **وما للظالمين من أنصار** ﴾ [آل عمران : ١٩٢] ، فلو كان شافعاً فيهم لكان ناصراً لهم .

وقوله : ﴿ **أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار** ﴾ [الزمر : ١٩] .

وقوله عن الملائكة : ﴿ **ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى** ﴾ [الأنبياء : ٢٨] ، فإذا لم يحسن ذلك في حق الملائكة المقربين لم يحسن من الأنبياء .

أما قوله تعالى : ﴿ **فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها ما دامت السمٰوات والأرض**﴾ [سورة هود: ١٠٦ ، ١٠٧]، فإن تعليق العقوبة على دوام السمٰوات والأرض على جهة التبعيد لا التوقيت ، تماماً كما في قولنا : لا أفعل كذا ما خر كوكب ، ولو دلت الآية على انقطاع عقوبة الفساق لدلت على انقطاع عقوبة الكفار إذ الشقاوة عامة فيهم جميعاً ، ولدلت على انقطاع سعادة الذين سعدوا .

٥ ـ في الأمور المزيلة لكل
من الثواب والعقاب

الثواب يناظر المدح كما يناظر العقاب الذم ، ويستحيل أن يجتمع المدح والذم ، ولا بد لاستحالة الجمع بينهما من أمور أربعة .

١ ـ أن يكون المادح والذام واحداً .
٢ ـ أن يكون الممدوح والمذموم واحداً .
٣ ـ أن يكون الوقت واحداً .
٤ ـ أن يكون الفعل واحداً .

ومن ثم يستحيل اجتماع الاستحقاقين معاً : الثواب والعقاب .

أ ـ في الأسباب المزيلة للعقاب :

يزيل العقاب ثلاثة أسباب:

١ ـ التوبة : والأصل في مفهوم التوبة هو الندم والعزم على عدم العودة إلى ما فعله من قبيح ، ولما كان الإنسان لا يستطيع ألّا يفعل ما سبق أن فعله فإنه لا يسعه إلّا الندم، ومن ثم فإن التوبة مسقط لما كان قد استحقه من عقاب.

٢ ـ إسقاط المعصية بالطاعة أو السيئة بالحسنة : ﴿ **إن الحسنات يذهبن السيئات** ﴾ .

٣ ـ التفضل من جهة اللّه تعالى ، ذلك أن العقاب حق للّه وله إسقاطه .

وأما سقوط العقوبة بالشفاعة فهو مذهب المرجئة ، وهو فاسد عند الزيدية والمعتزلة ، كذلك لا يقال أن العقاب يستحق منقطعاً فإذا مضى وقت استحقاقه سقط في الأوقات المستقبلة .(*) .

ب ـ في الأسباب المزيلة للثواب :

يزيل الثواب إحدى أسباب ثلاثة :

(*) أي ما يسمى في القوانين الوصفية بسقوط العقوبة بالتقادم.

١ ـ الندم على فعل الطاعة لكونها طاعة ، فكما أن الندم على المعصية يزيلهاكذلك الندم على الطاعة .

٢ ـ الإحباط : وذلك بفعل معصية عقابها أعظم من الطاعـة ، فإن من فعل حسنة صغيرة ثم ارتكب كبيرة فإنها محبطة ، وهي في الحدود تجري على جهة الجزاء والنكال .

٣ ـ هـل يملك الواحـد منا إسقـاط ثواب نفسـه(*) ؟ ذهب الجبائيـان والقاضي عبد الجبار إلى أنه لا يجوز ، بينما ذهب أبو عبد اللّٰه البصري إلى إجازة إسقاطه ، والمختار عندنا هو الرأي الأول .

جـ ـ فيما يزيل كلًا من الثواب والعقاب:

يزول الثواب بالإحباط ويزول العقاب بالتكفير ، أما الإحباط فهو زوال ما يستحق على الطاعة من ثواب ـ كله أو بعضه ـ وذلك بارتكاب معصية مثلها أو أكبر منها ، وأما التكفير فهو زوال ما يستحق على المعصية من عقاب ـ كله أو بعضه ـ بفعل حسنة مثلها أو أكبر منها ، وبين الإحباط والتكفير تكون الموازنة بين الحسنات والسيئات ، والذي عليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة إثبات كل من المحابطة والتكفير بين الثواب والعقاب ، وأن أحدهما يسقط الآخر على جهة الموازنة ، أما المرجئة والأشعريـة والإماميـة فلا معنى عنـدهم للموازنـة بين الإحباط والتكفير ، فما يستحقه أهل الكبائر من الثواب على طاعات لهم لا بد من إيصالها إليهم .

والمعتمد عندنا على إثبات الإحباط والتكفير أمور :

١ ـ إن الثواب مستحق على جهة التعظيم ، والعقاب مستحق على جهة الإهانة ، والجمع بينهما معلوم بطلانه في بداهة العقول(*) .

(*) الأولى يقال : هل يجوز للمثاب أن يهب ثواب حسناته لغيره ؟ كمن يحج لغيره . الإجابة فقهية ولا تتعلق بعلم الكلام ، وظاهر أنه لا يجوز التعميم ، وذلك جائز مثلاً في الحج غير جائز في الصلاة .

(*) لأنه جمع بين الضدين .

٢ ـ أنه لا بد من إدامة أي من الثواب والعقاب ، لأنه إذا تعذر إجتماعهما لتنافي صفاتهما ، فإنه يتعذر أيضاً أن يثاب المكلف مرة ويعاقب مرة أخرى لأنه حال كونه مثاباً يخشى انقطاع الثواب مما يؤدي إلى الحزن والغم ، والمعاقب حال كونه معاقباً يكون متوقعاً لانقطاع العقاب مما يورثه الفرح والسرور ، فلا يكون الثواب خالياً من شوب المضرة، ولا يكون العقاب خالياً من شوب الراحة

٣ ـ دلالة شرعية : الآيات : ﴿ **إن الحسنات يذهبن السيئات** ﴾ [هود : ١١٤] .

﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى** ﴾ [البقرة : ٢٦٤] .

﴿ **ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون** ﴾ [الحجرات : ٢] .

﴿ **لئن اشركت ليحبطن عملك** ﴾ [الزمر : ٦٥] .

د ـ في الموازنة :

اختلف القائلون بالإحباط والتكفير بصدد الموازنة على قولين :

الأول : وهو المحكي عن أبي علي الجبائي وأصحابه ، فإنهم زعموا أن لا معنى لاعتبار الموازنة في الإحباط ، وأن العقاب متى كان أعظم من الثواب فإنه يزيله جملة ولا تأثير لما كان يستحقه من الثواب في تخفيف عقابه ، ومتى كان الثواب أعظم من العقاب فإنه يسقطه كله ، وليس لما كان يستحقه من العقاب تأثير في نقصان ثوابه ، فحاصل مذهبهم هو أن الأقل من أحد المستحقين يسقط بالأكثر ، فيستحق الأكثر كاملاً من غير نقصان .

وهذا فاسد من وجوه :

١ ـ إذا كان المكلف قد أدى بعض الطاعات ، فكيف لا يصل إليه ما يستحقه ؟ لا بد من الموازنة وإلاّ انتفت الحكمة .

٢ ـ أن يكون حال من عبد اللّه عمره كله كحال من زادت حسناته على سيئاته .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ [الزلزلة : ٧ ، ٨] .

هذا وقد عدل أبو عبد اللّه البصري عن قوله السابق وعاد إلى القول بالموازنة ، وهو ما قال به أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من شيوخ المعتزلة .

وقد اختلف القائلون بالموازنة على مذهبين :

الأول : أن من زادت سيئاته على حسناته ، فإنه لا بد أن ينتفع بضرب من الانتفاع بحسناته .

الثاني : من فعل حسنة فإنه يستحق عليها قدراً معلوماً من الثواب ، ولا تزال تلك الحسنة تولد أجوراً كثيرة على مدى الأوقات ، فإن فعل سيئة فإنها تكف عن توليد الثواب . فإن تاب عادت تلك الحسنة تولد حسنات ولا ينحبط أصلها بالكلية وعلى هذا فإن المعصية لا تسقط إلّا ما تولده الطاعة من ثواب ، أما أصل الطاعة فإنه باق لا يزول ، هذا ما قال به الخوارزمي[1](*) .

٦ ـ في الصفات التي يجب اعتبارها في كل من الثواب والعقاب

١ ـ في الثواب :

أ ـ لا يجوز أن يكون أي من الثواب والعقاب ابتداء ، لأن الثواب إجلال وتعظيم ولا يجوز الابتداء بالتعظيم ، لأن تعظيم من لا يستحق التعظيم من الجهلة والسفلة وأهل الغفلة قبيح في العقل .

ولو جاز التعظيم ابتداء لقبح التكليف ، ذلك أنه لا وجه للتكليف إلّا

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل . . المجلد الثاني جـ ٤ ص ١٥٣ .

(*) يمكن فهم كلام الخوارزمي إذا تعلقت الطاعة أو الحسنة بصدقة جارية ، فإنها ما تزال تولد أجراً أو ثواباً دائماً غير منقطع .

التعريض لمنافع لا يجوز الابتداء بمثلها وإلّا كان الإلزام بالمشاق عبثاً ، واللّه لا يفعل شيئاً من ذلك .

كذلك لا يجوز الابتداء بالعقاب ، بل إن ذلك في شأن العقاب أظهر منه في حال الثواب ، ذلك أنه لا وجه لحسن إيصال العقاب إلّا الاستحقاق .

ولا يقال إن اللّه تعالى وصل الآلام إلى الحيوانات وغير المكلفين ابتداء ، فكيف لا يجوز العقاب ابتداء ؟ لأنا نقول إن هذه الآلام ألطاف ومصالح لغير المكلفين ، وهي نفع لهم في الحقيقة ، وليست من باب المضار في شيء .

ب ـ ويتميز الثواب عن غيره بكونه منفعة خالصة خالية من شوب المضار ، هذا ما ذهب إليه علماء العترة من الزيدية وشيوخ المعتزلة .

جـ ـ وذهبوا إلى أن الثواب لا بد فيه من اعتبار صفة الاستحقاق ، وقد زعمت الأشعرية أن الثواب ليس استحقاقاً وإنما هو تفضل من اللّه وجود من جهته(*) ، وقد بنوا هذا على مذهبهم في أن اللّه لا يجب عليه واجب أصلاً ، وإلى هذا ذهب الكعبي عن المعتزلة فإنه ذهب إلى أن الثواب ليس واجباً على اللّه جارياً مجرى حقوق للعباد على المعبود وإن كان يوجبه على اللّه من حيث الأصلح .

أما أن الثواب مستحق فلأمور ثلاثة :

١ ـ إنا لا نعني بكونه مستحقاً إلّا أنه واجب لأمر متقدم وهو أنه جزاء على

(*) يستند قول الأشاعرة بالتفضل دون الاستحقاق إلى ما يأتي :

١ ـ ﴿**وإن تعدوا نعمة اللّه لا تحصوها**﴾ فمهما كانت طاعة العبد فإنه مقصر لن يفي اللّه حقّه من الشكر .

٢ ـ ﴿ **ولو يؤاخذ اللّه الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة** ﴾ [سورة فاطر : ٤٥] ، ففي تجاوز اللّه عما يستحقه العبد من عقاب تفضل .

٣ ـ وكيف يكون الثواب استحقاقاً وفي الجنة خلود بينما عمر الإنسان في الدنيا محدود .

أريد أن أقول الاستحقاق والتفضل متكاملان وليسا متعارضين ، فلا ثواب إلا بإيمان وعمل صالح ، ولكن ما أعده اللّه لعباده الصالحين يتجاوز جانب الاستحقاق .

مشقة التكليف ، وقد يكون واجباً مع كونه حسناً ـ هذا في الثواب ، وقد يكون حسناً من غير وجوب ، وذلك في العقاب .

٢ ـ أنه لا فرق بين القول إن الإيمان والعمل الصالح جزاؤهما الثواب ، وبين القول إن المؤمن الصالح يستحق الثواب .

٣ ـ ولو كان الثواب تفضلاً لكان التكليف قبيحاً ، لأنه إنما يحسن التكليف لأنه يعرض لمنافع لا تنال إلّا بالتكليف ، فلو كان الثواب تفضلاً فلم كان تكليف المشاق ؟ ولم لا ينال العبد الثواب ابتداء دون تكليف .

وزعم أصحاب الجهم بن صفوان أنه لا بد من انقطاع الثواب إذ لا يعقل دوامه ، وحكى من أبي الهذيل القول بفناء أهل الخلدين .

ودليلنا على دوام الثواب اقترانه بالمدح ، فإذا كان المدح على العمل الصالح دوماً فإن الثواب دائم ، أما لو زال المدح لزال الثواب ، وقد علمنا بالضرورة أن المدح على الإحسان وفعل الطاعة دائم فيجب أن يكون الثواب مستحقاً على جهة الدوام .

والثواب المنقطع منغص، بينما لا بد أن يكون الثواب في الآخرة خالصاً خالياً من المضار ، ولا يكون خالياً من شوب المضار إن كان فيه تنغيص بسبب الانقطاع .

هذا وقد فهمت الجهمية خطأ تفسير قوله تعالى : ﴿ **فأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين ما دامت السمٰوات والأرض إلّا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ** ﴾ [سورة هود : ١٠٨] ، فهموا أن المقصود من قوله «ما دامت» هو التوقيت بينما المقصود هو التبعيد ، كما أن المقصود من الاستثناء الانتقال من نعيم إلى نعيم أعظم منه ، ولذا تشير آخر الآية إلى أنه عطاء غير مجذوذ.

وليس مذهب العلاف من جنس مقالة الجهمية ، وإنما الذي أداه إلى هذا القول هو فهمه لقوله تعالى : ﴿ **هو الأول والآخر** ﴾ [سورة الحديد : ٣] ، فكما

يستحيل إثبات حوادث لا أول لها كذلك يستحيل إثبات حوادث لا آخر لها(*) ، وذلك فاسد لأن القول بحدوث المحدث إنما يعني أن له أولاً دون أن يعني أن له آخراً .

فالمختار عندنا أن ما يتميز به الثواب في الآخرة أمور ستة:

١ ـ كونه منفعة وهذا أصل في حقيقته ومعقول معناه .
٢ ـ أنه على جهة الاستحقاق لينفصل به عن التفضل .
٣ ـ أنه على جهة الدوام ليتميز عن العوض المنقطع لغير المكلفين .
٤ ـ أنه خالص من شوب المضرة ليتميز به عن نعيم الدنيا .
٥ ـ أنه على جهة الإجلال والتعظيم ليتميز به عن النعيم ابتداء كوجود آدم في الجنة ، ومن ثم فإنه لا يكون ابتداء .
٦ ـ أنه مقترن بالتكليف وإلّا كان التكليف عبثاً .

٢ ـ في العقاب :

صفات العقاب على عكس صفات الثواب ، ومنها ما يكون طريق معرفته العقل ، ومنها ما يكون طريقة الشرع .

وأما ما يكون طريق معرفته العقل فهو كونه مضاراً مستحقة دائمة خالصة من شوب الراحة وعلى جهة الإهانة .

وزعمت الأشعرية أن العقاب غير مستحق كما هو الحال في الثواب ، وبنوا هذا على مذهبهم في أن اللّه لا يقبح منه قبيح ، وإننا جميعاً في مِلكه (بكسر الميم) ومُلكه (بضم الميم) ، ومن حق المالك التصرف كما يشاء ، فحتى لو عاقب الأنبياء والأولياء ما كان ذلك منه قبيحاً .

(*) استناداً إلى مسلمة : ما له أول فله آخر ، وما ليس له أول فليس له آخر ، قضية تقول بها الدهرية وكل من يقول بقدم العالم ، استند إليها أبو الهذيل للقول بفناء أهل الخلدين بينما وافق المتكلمون ومعظم فرق المسلمين على شقها الثاني دون الأول، شقها الثاني لإثبات أزلية اللّه وأبديته﴿هو الأول والأخر﴾منتقدين الشق الأول بالقول بأن العدد له بداية وليس له نهاية فليس كل ما له بداية له نهاية .

وردنا عليهم أن عقوبة من لا يستحق يكون ظلماً ، والظلم قبيح ، واللّه منزه عن فعل القبيح أو حتى عن تجويز وقوع القبح منه ، لأنه سبحانه لا يفعل شيئاً إلّا لحكمة.

وذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة إلى القول بدوام العقوبة سواء أكان مستحقاً كافراً أم فاسقاً ، وقد خالفنا في ذلك جمع من الكرامية فزعموا أن العقوبة منقطعة بالنسبة للكفار ، كما ذهبت المرجئة إلى أنها منقطعة في حق أهل الكبائر .

ومعتمدنا في الدلالة على دوام العقوبة أمران :

إحداهما : أن نعمة اللّه أعظم من كل نعمة تصدر من كل منعم ، فيجب في معصيته أن تكون أعظم من معصية كل من عصى ، لأن العقاب على المعاصي إنما يعظم بحسب نعمه من عُصى ، وقد ثبت أنه لا قدر من العقوبة المنقطعة إلّا ويمكن تصور ما يزيد عليها ـ هذا في حق بعضنا البعض ـ ولذا وجب القطع بكون العقوبة المستحقة على معصية اللّه دائمة .

ثانيهما : قد سبقت الإشارة إلى اقتران المدح بالثواب والذم بالعقاب . فإذا كانت المعصية تستحق دوام الذم فإنها تستحق دوام العقاب .

هذا ولقد أوجبنا أن يكون العقاب خالصاً من شوب الراحة ، فذلك أدخل في الزجر على فعل القبائح والإخلال بالواجبات ، فيكون لطفاً ، ومن حق اللطف أن يكون مفعولاً على أبلغ الوجوه .

والذين قالوا بأن العقاب يتخلله شوب من الراحة قاسوا عقوبة الآخرة على الحدود في الدنيا ، فكما أن هذه جائز أن تتخللها راحة فكذلك تلك .

وردنا أن العقوبات في الدنيا على وجه القصاص ، وليس كذلك العقاب في الآخرة ، هذا وقد دلت آيات كثيرة على ذلك منها مجمل ومنها مفصل ، أما المجمل فكقوله تعالى : ﴿ **لا يقضي عليهم فيموتوا** ﴾ [فاطر : ٣٦] ، ﴿ **ولا يخفف عنهم من عذابها**﴾ [فاطر: ٣٦]، وقوله: ﴿**إنها عليهم مؤصدة في عمد**

ممددة﴾ [الهمزة : ٨ ، ٩] ، وأما التفصيل فكقوله تعالى : **﴿ ليس لهم طعام إلاّ من ضريع ، لا يسمن ولا يغني من جوع ﴾** [الغاشية : ٦ ، ٧] ، وقوله : **﴿ سرّابيلهم من قطران وتغشىٰ وجوههم النار﴾** [سورة إبراهيم : ٥٠] ، وغير ذلك مما ورد في القرآن الكريم من أنواع العذاب وأصناف النكال .

هذا ولا طريق لنا إلى القطع بمن يكون من أهل الثواب ومن يكون من أهل العقاب إلاّ من أخبر اللّٰه ورسوله عن صفاتهم أو أفعالهم ، أما عن أعيانهم فلا علم لنا ، ذلك أن أشخاصاً قد تظهر منهم طاعات كثيرة ومع ذلك لا نقطع بكونهم من أهل الثواب لأن اللّٰه هو وحده المطلع على السرائر ، غير أنه يمكن القطع باستحقاق الكفار والفساق المصرين على ارتكاب الكبائر للعقاب .

٧ ـ العوض

الأعواض منافع مستحقة من غير تعظيم ، والعوض واجب لأن الألم إذا خلا من العوض فإنه يكون ظلماً ، فلا بد من مقابل على الألم بالعوض .

١ ـ في الأسباب الموجبة للعوض على اللّٰه :

الأعواض التي تجب على اللّٰه على نوعين :

أحدهما : أن تكون الآلام حالة من جهة اللّٰه تعالى على سبيل الابتداء .

ثانيهما : أن تكون حاصلة من جهة الإنسان لكن العوض على اللّٰه لأجل سبب يوجب انتقاله إليه .

أما ما يحصل من اللّٰه ابتداء فمن مظاهره :

أ ـ الإيلام والأمراض والإسقام وما يلحق الناس من حزن بسبب المصائب والآفات .

ب ـ خلق الشهوة وتقويتها ثم منع المشتهَى فإنه يستحق على نهيه عن المشتهَى (بفتح الهاء) عوضاً، أما إذا كان الامتناع من جهة العبد على ما أباحه اللّٰه له فإنه لا يستحق عليه عوضاً(*) ، لأن اللّٰه تعالى مكنه من ذلك ولم يفعل ،

(*) ﴿ قل من حرم زينة اللّٰه التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾ [الأعراف : ٣٢] .

كما لو أنزل العبد بنفسه ألماً فإنه لا يستحق عليه عوضاً .

جـ ـ الإيلام بطريق الإلجاء : نحو أن يجد الفقير في سعيه إلى الرزق عسراً أو العاري في طلبه اللباس مشقة أو أن يضطر المريض إلى شرب الأدوية الكريهة لدفع الآلام النازلة به .

د ـ أن يخلق اللّه الإنسان على ضرب من النقصان في خلقته كالعمى والصمم والبكم والجنون ، فكل ما يلحق من به نقص لا بد له من عوض مقابل ما يلحقه من غم .

هـ ـ تفاوت الأحوال بين العباد فيكون البعض مختصاً بمزيد علم أو مال أو جاه أو غير ذلك من المراتب العالية والخصال الشريفة ، فإذا لحقت المحروم من شيء من ذلك ذلة أو مهانة أو غم أو كمد فإنه يستحق على ذلك عوضاً ، وأما ما يحصل من غير اللّه ومع ذلك ينتقل العوض على اللّه فعلى وجوه أربعة :

الأول: على جهة الوجوب: وذلك حين يكون اللّه آمراً بالإيلام نحو إقامة الحدود على التائبين امتحاناً ونحو ذبح الأنعام في النذر والهدى ، فاللّه هو الموجب لإنزال هذه الآلام فانتقل العوض من الإنسان إليه .

الثاني : على جهة الندب : نحو ما ندب إليه المسلم من ذبح البهائم في الأضاحي وسائر القربات والكفارات .

الثالث : على جهة الإباحة : وهذا ظاهر في الانتفاع بالأنعام وإباحة ذبحها .

الرابع : على جهة الإلجاء : نحو أن تحمله الريح فتوقعه على صبي فيقتله .

٢ ـ هل يكون العوض دائماً أو منقطعاً ؟

في ذلك خلاف :

ـ فقد ذهب أبو الهذيل وجماعة من البغداديين وقول قديم لأبي علي أنه

يستحقه على جهة الدوام .

ـ وذهب أبو هاشم والبصريون إلى أن استحقاقه على جهة الإنقطاع ، وذلك أن استحقاق الأعواض عن الآلام والغموم يشبه عوض التلفيات والديات فكما أنها منقطعة غير دائمة فكذلك يلزم في أعواض الآلام والغموم .

هذا ويختلف العوض عن الاستحقاق في أنه ـ أي العوض ـ لا يكون تعظيماً(*) ، إلّا أنه يبلغ درجة بحيث لو خُيّر أصحاب العوض بين الآلام والأعواض وبين عدم التعريض للآلام لاختاروا الآلام ، ولو عقلت البهيمة فعرفت ما ينالها من العوض على ذبحها وتسخيرها لرضيت بما قسمه اللّه لها .

٣ ـ هل العوض في الدنيا أو والآخرة ؟ :

لا يخلو استحقاق العوض من وجوه ثلاثة :

الأول : إما أن يعجله اللّه به في الدنيا أو أن يؤخره اللّه إلى الآخرة أو أن يعجل بعضه في الدنيا ويدخر البعض الآخر إلى الآخرة تماماً كحال مستحق الثواب أو العقاب .

الثاني : إذا كان مستحق العوض من أهل العقاب الدائم فإن العقاب لا يسقط بالعوض ، لأن العقاب مستحق دوماً والعوض مستحق منقطعاً ، ويحصل العوض إما بتعجيله في الدنيا بمنافع وإما على جهة العقاب في الآخرة .

الوجه الثالث : إن مستحقي الأعواض من غير المكلفين من الأطفال والبهائم إما أن ينالوا العوض في الدنيا أو في الآخرة أو أن يكون بعضه في الدنيا وبعضه في الآخرة .

(*) إن جاز ذلك بالنسبة لغير المكلفين فإنه لا يجوز بالنسبة للمكلفين حال الابتلاء بالمرض أو نقص الخلقة فإنه لا بد أن يكون العوض لهم تكريماً ﴿ **إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب** ﴾ [سورة الزمر : ١٠] ، فثواب الصبر أوفى من ثواب الشكر .

الفَصْلُ الثَّالِث

بَحث سَمعي: أمُور متعَلِّقة باليَوم الآخر

هذا بحث سمعي بحث متعلق بأمور الآخرة ، بل إنه متعلق بالإنسان منذ أن يفارق الحياة .

١ ـ في بيان حال الإنسان ساعة الاحتضار

يقول عليه الصلاة والسلام : (من أحب لقاء اللّه أحب اللّه لقاءه ، ومن كره لقاء اللّه كره اللّه لقاءه) قالوا: كلنا نكره الموت ، فقال : (ليس ذلك بذاك ، إن المؤمن إذا كشف له عما هو قادم عليه أحب لقاء اللّه وأحب اللّه لقاءه)(*) ، ويقول عليه الصلاة والسلام : (لن يخرج أحدكم من الدنيا حتى يعلم أين مصيره ، وحتى يرى مقعده من الجنة أو النار)(**) ، ويقول عليه الصلاة والسلام : (إن اللّه تعالى إذا رضي عن عبده ، قال يا ملك الموت إذهب إلى فلان فائتني بروحه لأريحه ، حسبي من عمله قد بلوته فوجدته حيث أحب)(***) .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب ص ٥٤٠ .

(*) عن أبي هريرة في مسلم ـ كتاب الذكر ، عن عائشة في صحيح الترمذي باب الجنائز وفي النسائي والموطأ .

(**) عن علي في صحيح البخاري «كتاب القدر» ، الترمذي وابن ماجه في باب القدر .

(***) أخرجه أبن أبي الدنيا في كتاب الموت من حديث تميم الداري باسناد ضعيف .

ومن ثم يستحب للمحتضر الموت في هدوء والنطق بالشهادة وحسن الظن باللّه[1] إن الموت مجرد تغير حال ، والروح باقية بعد مفارقة الجسد إما معذبة وإما منعمة، ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها فيه، إن الأعضاء آلات تستعملها الروح ، يبطش باليد ويمشي بالرجل ويسمع بالأذن ويبصر بالعين ، وينعم بأنواع الفرح والسرور ويتألم بأنواع الأحزان والهموم ، فكل ما كان متعلقاً بذات الروح فهو باق بعد مفارقة الجسد ، وما هو بها بواسطة الأعضاء فإنه يتعطل بموت الجسد إلى أن تعاد الروح إليه .

٢ ـ في إثبات عذاب القبر(*)

الذي عليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة ومحققو الأشعرية إثبات عذاب القبر ، ولا يخالف في ذلك غير ضرار بن عمرو وشذوذ من الأمة لا يلتفت إلى مذهبهم ، والمعتمد لنا في إثباته آيات ثلاثة :

قوله تعالى في آل فرعون : ﴿ **النار يعرضون عليها غدوّاً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب** ﴾ [غافر : ٤٦] ، وقوله تعالى : ﴿ **يعرضون عليها غدواً وعشياً** ﴾ ، صريح في التعذيب بعد الموت وليس ذلك إلّا في القبر ، وقوله في قوم نوح : ﴿ **اغرقوا فادخلوا ناراً** ﴾ [نوح : ٢٥] ، فظاهر الآية دال على حصول الدخول في النار عقيب الإغراق لأن في الفاء دلالة التعقيب ، وقوله تعالى : ﴿ **ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا إثنتين فاعترفنا بذنوبنا** ﴾ [غافر : ١١] ، فذكر موتتين لا يتحققان إلّا بالحياة في القبر .

فإن ثبت عذاب القبر فلا بد من إحيائهم لأن الحياة شرط في الإيلام ، أما عن وقت العذاب بين دخوله القبر ويوم القيامة فليس من دلالة سمعية على وقت معين .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٥٨ ـ ٥٤٩ .

(*) لا أعرف سبباً في أن يعالج معظم المتكلمين هذا الموضوع تحت عنوان «عذاب القبر» كأن العذاب عام لكل الموتى مؤمنين أو كافرين صالحين أو فاسقين مع أن حديث الرسول (القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار) .

أما العبد الصالح فإنه إذا وضع في القبر احتوته أعماله الصالحة فتحول بينه وبين ملائكة العذاب حتى يقال لـه : هنيئاً طبت حيـاً وطبت ميتاً ، ثم تـأتيه ملائكة الرحمة فتفرش له فراشاً من الجنة ودثاراً من الجنة ويفسح له في قبره من بصره ، ويؤتى بقنديل من الجنة يستضيء بنوره إلى يوم يبعثه اللّٰه(١) .

واحتجّ المنكرون لعذاب القبر(*) بشبهتين :

الأولى: كيف يعذب من أحرق وصار رماداً أو افترسته السباع وتفرقت أجزاؤه في أجوافها أو اختطفته الطيور الجوارح في حواصلها؟

والرد على ذلك بأن جمع الأشلاء المتناثرة ممكن ولا شيء من الممكنات يعجزه تعالى، أو أن اللّٰه يعذب أرواح الذين افترستهم السباع أو صاروا في حواصل الطير كما يثيب أرواح الشهداء بأن يجعلها في حواصل طير خضر كما ورد في الخبر .

الشبهة الثانية : سمعية : وهي قـوله تعـالى في حال أهـل الجنة: ﴿ **لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى** ﴾ [الدخان : ٥٦] ، ولو صاروا أحياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة .

والجواب : إن المراد به هو وصف نعيم أهل الجنة وأنه لا ينقطع نعيمهم بالموت انقطاع نعيم الدنيا به(**).

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : تصفية القلوب ص ٥٥٠ .

(*) منكرو عذاب القبر: بعض المعتزلة والخوارج والضرارية [ضرار بن عمرو] (مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٠٤، الإبانة ص ٣١٧، الفصل جـ ٤ ص ٦٩)، والجهمية (التعبير في الدين ص ٨٢) والمطرفية من فرق الزيدية [نسبة إلى مطرف بن شهاب] : تاريخ اليمن الفكري جـ ١ ص ١٦٥ لأحمـد الشامي ، وذهب ابن حـزم إلى أن اللّٰه ينعم الأرواح أو يؤلمها في القبـور أما الأجسام فلا يصل ذلك إليها (الفصل. . جـ ٤ ص ٦٧) .

(**) الحجة العقلية لمنكري عذاب القبر : كيف يكون العذاب قبل الحساب ؟

٣ - في ذكر الأمور المختصة بيوم القيامة

يختص يوم القيامة بأمور كثيرة نشير منها إلى أحوال خمس:

الأول: نصب الموازين: ﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة**﴾ [سورة الأنبياء: ٤٧]، أي ذات القسط، والقسط هو العدل، وقوله تعالى: ﴿ **فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه**(*) **فأولئك الذين خسروا أنفسهم...** ﴾ [الأعراف: ٩].

الثاني: المحاسبة: وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿ **فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب إلى أهله مسروراً** ﴾ [الحاقة: ١٩].

الثالثة: المساءلة: وقد دل عليها قوله تعالى: ﴿ **فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون** ﴾ [الحجر: ٩٢]، وقوله: ﴿ **وقفوهم إنهم مسئولون** ﴾ [الصافات: ٢٤]، وأول الناس مساءلة هم الأنبياء: ﴿ **يوم يجمع اللّه الرسول فيقول ماذا أجبتم...** ﴾ ثم ينادي على البشر واحداً واحداً.

الرابعة: إنطاق الجوارح: بقوله تعالى: ﴿ **يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون** ﴾ [النور: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ **انطقنا اللّه الذي أنطق كل شيء** ﴾ [فصلت: ٢١].

الخامسة: نشر الصحف بقوله تعالى: ﴿ **وإذا الصحف نشرت** ﴾ [التكوير: ١٠].

ولا بد من التصديق بظاهر هذه الآيات، ولا يصح تأويلها أو حملها على غير ظاهرها بغير دلالة كما حكي عن عباد الصيمري وغيره من شذوذ

(*) وهو ما ذهب إليه ابن عباس ومجاهد وابن قتيبة في تفسير قوله تعالى: ﴿**والوزن يومئذ الحق..**﴾ [الأعراف: ٨]، وتنفي الجهمية والمعتزلة وجود ميزان حسِّي على الحقيقة، وذهب العلّاف إلى أنه يجوز أن ينصب اللّه ميزاناً يجعل رجحانه علامة لمن نجا وخفته علامة لمن هلك (البدء والتاريخ جـ١ ص ٤٠٥).

المتكلمين(*) الذين زعموا أن الميزان هو العدل وأخرجوها عن ظاهرها .

أما عن طول يوم القيامة فيتوقف على حال الإنسان من إيمان أو كفر ، من صلاح أو فسوق ، فيطول اليوم حتى كأنه ثلاثمائة عام ، وذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿ **يوم يقوم الناس لرب العالمين** ﴾ [المطففين : ٦] ، غير أنه يخفف عن المؤمن حتى يكون أهون عليه من الصلاة المكتوبة يصليها في الدنيا(١) .

في صفة الحوض المورود :

قال الرسول عليه الصلاة والسلام : (إن لكل نبي حوضاً ، وإنهم يتباهون أنهم أكثر وارداً وإني لأرجو أني أكثرهم وارداً)(***) .

يخرج من الحوض ميزابان من الجنة ، عرض الواحد مثل طوله من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً(****) ، أول الناس وروداً عليه فقراء المهاجرين .

في إثبات خلق الجنة :

ذهب أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من شيوخ المعتزلة(*****) إلى أن

(*) يشير يحيىٰ بن حمزة في كتابه تصفية القلوب إلى صفة الميزان وأنه على الحقيقة له لسان وكفتان توزن فيه الصحف ، متأثراً في ذلك بالغزالي .

(**) ليسوا شذوذ المتكلمين وإنما هم أغلب المعتزلة والزيدية غيرَ أن المؤلف قد تأثر بالأشاعرة بعامة والغزالي بخاصة فيما أورده من وصف حسي ليوم القيامة ، ففي كتابه تصفية القلوب يشير إلى الصراط على أنه جسر ممدود على متن النار أحد من السيف وأدق من الشعر ، ويقتبس فما يتعلق من وصف أمور الآخرة من كتاب «التوهم» للحارث المحاسبي بنفس تعبيراته : فانظر إلى حالك فتفكر فيما يحل بك» وتوهم نفسك يا مسكين .

(١) المرجع السابق من ص ٥٦٢ - ٥٦٩ .

(***) أخرجه الترمذي وقال حديث غريب، وقد رواه الأشعث بن عبد الملك عن الحسن عن النبي مرسلاً .

(****) لا يشير إلى ما تقول به الشيعة بعامة والإثناعشرية بخاصة من أن الواردين على الحوض يشربون من بين كفي أمير المؤمنين لأنها تنطوي على اعتقاد أنه لن يرد على الحوض إلا من يؤمن بإمامة علي .

(*****) ذهب الجهم وضرار وطائفة من المعتزلة - منهم العلاف والفوطي - والخوارج إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد، وذهب الكعبي إلى أنه إن كانتا مخلوقتين جاز فناؤهما وإعادتهما يوم القيامة (البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٧).

الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن وإنما يخلقان عند قيام الساعة .

وذهب أبو الحسين البصري ومحققو الأشعرية إلى أنهما مخلوقتان ، وهذا هو المختار عندنا ، يدل على ذلك آيات ثلاث : ﴿ **فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين** ﴾ [البقرة : ٢٤] .

﴿ **وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للمتقين** ﴾ [الحديد : ٢١] ، فوصفهما اللّٰه تعالى بكونهما معدتين لأهلهما ، والإعداد صريح من كون الشيء ثابتاً محققاً(*) . وقوله تعالى : ﴿ **ولقد رآه نزله أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى** ﴾ [النجم : ١٣ ، ١٤ ، ١٥] ، وجنة المأوى ليست إلّا دار الثواب .

واحتج المنكرون بخلقهما بقوله تعالى : ﴿ **كل شيء هالك إلّا وجهه** ﴾ [القصص : ٨٨] ، فلو كانتا قائمتين الآن لوجب هلاكهما قبل يوم القيامة .

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ **وجنة عرضها السمٰوات والأرض أعدت للمتقين** ﴾ [آل عمران : ١٣٣] ، وظاهر الآية يدل على أن عرض الجنة هو نفس عرض السمٰوات والأرض وليس غيره ، ولما كانت السمٰوات والأرض قائمتين وكانت الجنة قائمة اليوم فإنها ستفنى .

وقالوا : لا فائدة من خلق الجنة والنار قبل دخول المكلّفين بزمن طويل ، قلنا : لعل أرواح المؤمنين بعد الموت في الجنة منعمة ، وأرواح الكافرين في النار معذبة .

(*) ليس في مفهوم الإعداد ما يدل على أن الجنة والنار قائمتان الآن أو منذ آلاف السنين ، ورأى المعتزلة والزيدية أن جنة الآخرة غير التي كان فيها آدم ، وكثير من الآيات في القرآن الكريم تدل صيغة الفعل فيها على الماضي وإن دلت على المستقبل مثل ﴿ **وسيق الذين اتقوا ربهم..** ﴾ .

تعقيب :

شايع يحيىٰ بن حمزة المعتزلة ومن سبقه من علماء الزيدية في المبحث العقلي من الأخرويات وفي أصل الوعد والوعيد ، ولكنه جنح إلى الأشاعرة في الأمور السمعية المتعلقة باليوم الآخر ، مؤثراً جانبهم على جانب علماء مذهبه فضلاً عن المعتزلة ، والواقع أنه يمثل بذلك نقطة تحول في مسار المذهب الزيدي ، إلى أن يكون الجهر بهذا الميل على يدي ابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ) . حتى إذا بلغنا الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) اختلط على الباحثين الأمر هل هو زيدي أم سني ؟ .

٢ ـ الجانب النقدي في آرائه الكلاميّة

البَابُ الأول

فرق تعد كافرة

الفصل الأول : الفلاسفة :

١ ـ في نقد القول بقدم العالم .
٢ ـ في الرد على قول الفلاسفة : إن الحدوث يقتضي ترجيح زمان على زمان .
٣ ـ في الرد على زعم الفلاسفة :الجود الدائم خير من الجود المنقطع .
٤ ـ في الرد على مسلمة الفلاسفة : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .
٥ ـ في الرد على أهل الطبائع .
٦ ـ ما أطلقه **الفلاسفة** على اللّه من صفات غير جائز .
٧ ـ في نقد مفهوم الفلاسفة للعلم الإلٰهي .

الفصل الثاني : الشيعة الباطنية :

١ ـ في نقد معتقداتهم بصدد الإلٰهيات .
٢ ـ وبصدد النبوات .
٣ ـ وبصدد الإمامة .
٤ ـ في نقد عقيدة الإمام المعصوم .
٥ ـ في إبطال تمسكهم بالتعليم .

٦ ـ في نقد التأويل الباطني .
٧ ـ في الدفاع عن النظر وتفنيد انتقاداتهم له .
٨ ـ في الأصول التي يرجع إليها التأويل .
٩ ـ في نقد تأويلاتهم لأحوال المعاد .

الباب الثاني:

الأديان الأخرى

الفصل الأول: في الرد على الصابئة.
الفصل الثاني: في الرد على المجوس.
الفصل الثالث: في الرد على النصارى.
الفصل الرابع : في الرد على عبدة الأوثان.

الجانب النقدي في آرائه الكلاميّة

الباب الأول : فرق تعد كافرة : الفلاسفة ـ الشيعة الإسماعيلية .

الباب الثاني : الأديان الأخرى : الصابئة ـ المجوس ـ النصارى ـ عبدة الأوثان .

الفصل الأول

الفلاسفة

تمهيد :

القدم صفة ذات للّه(*) في نظر المتكلمين ومنهم يحيىٰ بن حمزة ، ومن ثم فإن مشاركة اللّه في القدم تقتضي المشاركة في سائر صفات الذات ، وذلك في نظرهم هو الشرك ، ومن ثم فإن القول بقدم العالم يوجب التكفير ، وفي ذلك يتفق معظم فرق المتكلمين : معتزلة وزيدية وأشعرية وأهل السلف ، لا يحول اختلافهم في مسائل الأصول دون تكفيرهم الفلاسفة لقولهم بقدم العالم .

ويعتقد الفلاسفة اعتقاد الصابئة ـ وهي من الملل الكفرية ـ أن الكواكب كائنات حية عاقلة تدبر ـ دون اللّه ـ أمر عالمنا .

وأنهم يشاركون أصحاب الطبائع في القول بتأثير المواد العنصرية وإنها فاعلة بطبع فيها ، هكذا نقلوا شكوك وشبهات الملل الكفرية إلى الإسلام(1) .

والعلم صفة ذات للّه ، وفي ذلك يتفق الفلاسفة مع المتكلمين ، غير أنهما في مفهوم العلم الإلهي ودلالته ومداه يختلفان ، فلا يقبل المتكلمون وصف الفلاسفة للّه بأنه عقل وعاقل ومعقول أو بأنه علم وعالم ومعلوم ، أو بأن علمه

(*) صفات الذات على نحوين : صفات إيجابية لفظاً سلبية معنى مثل القدم والأحدية ، وصفات إيجابية لفظاً ومعنى كالعلم والقدرة .

(1) يحيىٰ بن حمزة : الشامل مجلد ١ جـ٢ ص ١٦ .

بذاته كاف لصدور موجود عنه ، أو بأن علمه بالموجودات لازم عن علمه بذاته أو بأنه يعلم الجزئيات على نحو كلي ، فذلك كله في نظر المتكلمين مخالف لصريح الآيات ، وذلك بدوره يقتضي التكفير .

١ ـ في نقد القول بقدم العالم

يستدل المتكلمون على حدوث العالم بدليل الحدوث ، فلكي يكون اللّه محدِثاً (بكسر الدال) لا بد أن يكون العالم محدَثاً (بفتح الدال) .

وحقيقة الحدوث إما أن يكون الشيء مسبوقاً بعدم ، فيكون حدوثه بعد عدمه أو أن يكون مسبوقاً بغيره ، فكل ما سبقه غيره فوجوده لا محالة بعده، فيكون العالم حادثاً ما دام اللّه متقدماً على وجود العالم بأوقات غير متناهية ، حتى لا يكون لوجود اللّه أول أو بداية .

ولكن الفلاسفة يعترضون على الحدوث ، لأنه إذا تقدم الباري على العالم بأوقات غير متناهية لزم أن يكون الزمان غير متناه أو بالأحرى قديماً ، ولكن الزمان مقياس الحركة ، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة ، والحركة بدورها إنما هي لجسم يتحرك ـ أو هي حركة الفلك ، ومن ثم فإن الكل ليس له بدء زماني(*) .

ولفظ «القدم» إنما يقال على أنحاء خمسة :

ـ تقدم العلة على المعلول ، إذ للعلة رتبة التقدم على معلولها .

ـ نقدم الواحد على الإثنين ، فالواحدية متقدمة على الإثنينية.

ـ تقدم بالشرف ، كتقدم العالم على الجاهل أو الحر على العبد .

ـ تقدم بالمكان ، كتقدم الإمام على المأموم .

ـ تقدم بالزمان ، كتقدم الشيخ على الشاب أو الأب على ابنه .

واللّه متقدم على العالم عند الفلاسفة بالمعاني الأربعة الأولى دون المعنى الخامس .

(*) عبارة لأرسطو تابعه فيها فلاسفة الإسلام.

والرد : إن القول بقدم العالم لازم عن القول بقدم الزمان ، وإنما يكون ذلك لو كان اللّه متقدماً على العالم بزمان ثابت متحقق متعين ، ما دام لا معنى للزمان قبل وجود الحركة ، غير أن قولنا بسبق اللّه للعالم أو تقدمه عليه إنما هو بشيء غير متحقق ولا متعين . إنه اللازمان ، وكما أنه تعالى لا تجري عليه أحكام الزمان ، كذلك لا يتعلق سبقه للعالم بزمان .

هكذا أضاف يحيىٰ بن حمزة على أنواع التقدم الخمسة ـ التي قال بها فلاسفة الإسلام نقلاً عن أرسطو لتصنيف مفهوم التقدم ـ نوعاً سادساً متميزاً يحكم الصلة المتفردة بين اللّه والعالم : ألا وهو التقدم اللازماني .

٢ ـ في الرد على قول الفلاسفة : إن الحدوث يقتضي ترجيح زمان على زمان

ذهب الفلاسفة إلى أنه ما دام كمال واجب الوجود حاصلاً في الأزل ، فإنه لا يتخلف الأثر عنه ، ومن ثم يستحيل أن يتخلف العالم عن وجود مؤثره في الأزل ، وإلاّ فلِمَ هذا التخلف ، ولِمَ ترجح وجود العالم في زمان دون زمان ، لا بد لذلك من مرجح ، فما عسى أن يكون ذلك ؟ .

ذهب جمهور علماء المعتزلة من أصحاب أبي هاشم الجبائي إلى أن القادر لا يتوقف ترجيحه لأحد المثلين على الآخر على مرجح أو مخصص ، فالهارب من السبع مثلاً إذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجح ، وكذلك الجائع إذا خير بين رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما دون مرجح(*) ، كذلك القادر لا يتوقف لأجل

(*) ذهب ديكارت إلى رأي قريب من رأي أبي هاشم ، فليست هناك دواع أو دوافع للفعل الإلهي ولا تعود عليه بأي مصلحة ، ولا غرابة في ذلك لأن بعض الأفعال الدنيا للإنسان تصدر عن اللامبالاة أو عدم الإكتراث دون أن يعني ذلك وصف الفعل الإلهي بذلك (راجع جان فال : طريق الفيلسوف مقال «الحرية»)، وقد ذهب الغزالي قبله إلى نفس المعنى حين أشار إلى مثال قدحي الماء المتساويين من كل وجه بالنسبة للظمآن فإنه يختار أحدهما دون الآخر بدون مرجح .

مقدوريته بوقت دون وقت على مرجح ومخصص ، إذ القدرة على إيجاد الشيء لا تعني وجوب وجوده على التعاقب .

وذهبت الأشعرية إلى رد الترجيح إلى الإرادة التي تختص بترجيح أحد المقدورين دون الآخر أو أحد الزمانين على الآخر ، ولكن السؤال يعود إليهم ولِمَ اختصت الإرادة باختيار أحد المقدورين دون الآخر ؟ .

وذهب بعض الأشعرية إلى أن وقوع ما علم اللّه أنه لا يقع محال، أو أن وقوع خلاف معلومه محال ، فإذا علم اللّه تعالى أن العالم يوجد في وقت بعينه وقع لا محالة فكأن علمه بوجوده في ذلك الوقت مرجحاً لوجوده .

ويرى يحيىٰ بن حمزة أن هذا خطأ ، لأن العلم غير مؤثر في وجود المعلوم ، ولا بد من مرجح لوجوده غير العلم .

وذهب أبو القاسم الكعبي إلى أن وجود العالم قبل الوقت الذي وجد فيه أو بعده محال ، ولهذا لم يقع .

والرد على ذلك أن إيجاد العالم في الوقت الذي وجد فيه لا يتعلق بجهة الضرورة حتى يدخل إيجاده قبل أو بعد الوقت الذي أوجده فيه في باب الاستحالة ، وإنما يندرج الأمر كله من جهة الإمكان ، لأنا نعلم أن اللّه تعالى كان يمكنه إيجاد العالم قبل ذلك الوقت أو بعده .

هكذا اخفقت آراء الأشعرية ومعهم البلخي في الرد على اشتراط الفلاسفة لشرط الترجيح أو التأثير أو التخصيص بصدد حدوث العالم أو بالأحرى خلقه في وقت دون وقت :

١ ـ فالأمر لا يتعلق بالإرادة ، لأن الأشعرية وعلى رأسهم الغزالي قد أحالوا الإشكال من الإيجاد إلى الإرادة ، فبدلاً من التساؤل : لم أوجده في وقت دون وقت ، أضحى التساؤل: ولم أراد وجوده في وقت دون وقت ، فبقي الإشكال قائماً .

٢ ـ كذلك لا يتعلق الأمر بالعلم ، فلا يقال إن وقوع خلاف معلومه

محال ، لأن العلم غير مؤثر في وجود المعلوم ، فضلاً عما في ذلك من تضييق لمقدورات اللّٰه .

٣ ـ وكما لا يتعلق الأمر بصلة العلم بالمعلوم كذلك لا يتعلق بصلة العلم بالوجود ، لأن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه لا يتصف بالضرورة حتى يتصف إيجاده قبل أو بعد ذلك الوقت بالاستحالة .

على أنه من ناحية أخرى لا يصح الانسياق إلى ما زعمه الفلاسفة من أن القول بحدوث العالم يستلزم طعناً في قادريته، فإذا كانت قدرته تعالى أزلية ومقدوره محدث فإن التراخي بين القدرة والمقدور لا تقدح في قادريته تعالى ، إذ القدرة على إيجاد الشيء لا تعني وجوب وجوده على التساوق .

بل إن من حق القادر أن يكون سابقاً على مقدوره ليتحقق تأثيره فيه ، وليتسنى إخراجه من العدم إلى الوجود بالقدرة ، ولا يتحقق ذلك إلّا بسبقه عليه سبقاً يبطل القول بالضرورة والإيجاب حين يتلازم المعلول لعلته لا يتراخى عنه في الوجود ، فظهر بهذا التقرير أن القادرية لا تتحقق إلّا مع القول بالسبق ، وأن لا مرجح أو مخصص في إيجاد اللّٰه للعالم في الزمان الذي وجد فيه، وإنما يحتاج العالم إلى مرجح في أصل وجوده ، ألا وهو الإحسان من اللّٰه إلى العالم(*) ، أما زمن وجوده فلا يفتقر إلى مرجح .

ولو كان العالم قديماً لكانت حوادثه موقوفة على ما لا أول له ، ومن ثم استحال وجودها ، أما إذا كانت الحوادث موقوفة على أمور مقدرة بالوهم فلا يلزم عن ذلك استحالة وجودها .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة وتحقيق الدكتور محمد الجليند : مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ، ص ٢٣٠ .

(*) لأن الوجود خير من العدم .

٣ ـ الرد على زعم الفلاسفة : الجود الدائم خير من الجود المنقطع

واستند الفلاسفة في قولهم بقدم العالم إلى أن الجود الدائم ـ إن كان العالم قديماً ـ أسمى من الجود المنقطع حال كون العالم محدثاً ، وإذا كان اللّه ولا صنع ثم أبدع الصنع فإنه لم يكن قبل إظهاره الصنع صانعاً ، ذلك أن الصانع لا يستحق اسم الصانع إلاّ بثبوت صفته ودوامها واستمرارها ، كما أن الكاتب لا يسمى كاتباً إلاّ مع آثار كتابته فكذلك الأمر في سائر صفات الفعل .
يرد يحيىٰ بن حمزة مشايعاً المعتزلة والزيدية بأن صفات الفعل محدثة ، لأن كثيراً منها متضايفة : خالق ومخلوق ـ رازق ومرزوق ، والصفات المتضايفة بينهما نسبة تجعل التلازم المنطقي والزماني بينهما قائماً ، والأمر في حقيقته لغوي وليس كلامياً ، فصحة إطلاق الإسم المشتق على فاعل الفعل بالحقيقة مشروط بحال حصول الفعل من فاعله ، ومن حق الوصف الاشتقاقي أن يكون تابعاً لحدوث الفعل المشتق منه ، فإذا حصل الفعل فالصفة حاصلة وإن لم يحصل فلا صفة، إن خلاف ذلك تحصل منه زلتان، إما أن يكون اللّه صانعاً قبل حدوث صنعته فيكون ذلك قلباً للوضع وإبطالاً لصدق الوصف ووضعاً للصفة في غير موضعها ، إذ كيف يعقل صانع من غير صنع ، وإما أن يكون العالم قديماً وهذا ما أبطلناه(١) .

إن الأسماء الاشتقاقية لا يمكن إطلاقها حقيقة ولا مجازاً على فاعلها إلاّ بعد حدوث الفعل من فاعله كالضارب والكاسي ، وحصول الفعل فيما لا أول له محال ، ولو كان الخلق صفة قديمة لكان من صفات الذات ، وللزم أن يكون المخلوق قديماً وألاَّ يكون الخالق فاعلاً مختاراً بل موجباً بالذات وجوب المعلول عن العلة بالتساوق لا بالتراخي وذلك صريح قول الفلاسفة(*) .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة وتحقيق الدكتور محمد السيد الجليند : مشكاة الأنوار ص ٢٣٢ .

(*) للمشكلة جانبها الكلامي وليست لغوية بحتة ، إن القول بحدوث صفات الفعل يلزم عنه تجريد وصف اللّه من معظم صفاته أو أسمائه الحسنى في الأزل ، وهذا ما تنبه إليه فخر الدين الرازي =

٤ ـ في الرد على «مسلمة» الفلاسفة :
الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد

زعم الفلاسفة أن اللّه ليس فاعلاً بالاختيار ، وجعلوه موجباً بالذات ، أي أن ما يصدر عنه إنما يكون على سبيل الضرورة أو الوجوب ، ولما كانت حقيقته تعالى لا تجوز أن تكون مركبة بوجه ما ، وذلك لما يلزم عن القول بصدور أكثر من واحد من تكثر في ذاته ، فالعلة الواحدة لا يصدر عنها إلّا معلول واحد .

الرد إن العقل لا يأبى صدور أكثر من أثر واحد عن العلة الواحدة ، ولا يقال بملاءمة العلة لمعلولها ـ أي التجانس بينهما ـ فذلك مقصور على عالم الجماد . حيث ملاءمة النار للإحراق أو الماء للرطوبة ، ولا شيء بخلاف ذلك لكل منهما ، ولكن إذا شاهدنا ما يضمه الكون من المخلوقات العظيمة والكائنات الكثيرة والموجودات المحكمة التي تحار في أدنى أدناها العقول وتقصر عن بلوغ غايتها الأفهام ثم هي مفتقرةإلى فاعل واحد ، فإن العلة الواحدة قد أوجبت معلولات متعددة[1] .

وزعم الفلاسفة أنه لو كان قد صدر عن ذاته شيئان : أحدهما ليس هو

= ولذا ذهب إلى القول بقدم صفات الفعل إذ يقول : إن كونه خالقاً أمر ثبوتي لا إضافي إذ لا يقتضي وجود نفس المخلوق ، الخالقية صفة للّه الخالق مستقلة عن وجود المخلوقين ، .إن كون الخالق متصفاً بصفة الخالقين مغاير لوجود الموجود المخلوق ، فقد لا يكون للأثر وجود في الخارج في الحاضر وإنما في المستقبل ومع ذلك يتصف المؤثر بها في الحاضر،فنحن نتعبد اللّه في كل صلاة بقولنا ﴿ **مالك يوم الدين** ﴾ مع أن التملك ليوم الدين غير قائم اليوم ، وإنما حين تقوم القيامة ويكون يوم الدين ، فاللّه متصف بصفات الأفعال قبل إيجاده لأفعاله ، ولا يقاس الفعل الإلٰهي على الفعل الإنساني في ذلك ، لأن الإنسان يكتسب صفة الفعل بعد ممارسته الفعل ، فالصانع يكتسب هذا الوصف من ممارسته لصنعته ، أما الصفات الإلٰهية فغير مكتسبة من الأفعال ، تستوي في ذلك صفات الفعل مع صفات الذات ، ذلك أن القول بحدوث صفات الفعل لا يلزم عنه تعطيل هذه الصفات فحسب بل يلزم عنه تصوره تعالى عاطلاً عن الفعل قبل خلقه العالم مع أنه سبحانه ﴿**كل يوم هو في شأن**﴾ (الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤٨) .

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص ٨٢ وما بعدها .

الآخر لكان قد صدر عن ذاته شيء وضد هذا الشيء .

وفي هذا مغالطة ، إنه إذا اتصف جسم بالحركة فإنه لا يناقضه اتصافه بالسواد الذي ليس بحركة وإنما يناقضه اتصافه بعدم الحركة .

ومع أنهم ادعوا أن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد ، فإن المبادىء الشريفة عندهم بعد وجود المبدأ الأول تسعة عشر في العدد : عشرة عقول وتسعة أفلاك ، ولها ترتيب في الوجود لا يوجبه عقل ولا يقوم على صحته برهان ، وإنما هي أقوال ليس لها حاصل ولا وراءها فائدة ولا طائل .

إنه إذا كان المبدأ الأول يعلم ذاته ، ويعلم صدور العقل الأول عن ذاته ، وهو في ذاته واجب الوجود ، فإن هذه أمور ثلاثة ، فكيف زعمتم أن ليس في ذاته كثرة ، ألا يلزم عن ذلك أن تكون في ذاته منذ الصدور كثرة .

إن الكثرة الحاصلة في العقل الأول ليكون مبدأ لصدور عقل ثان ونفس الفلك وجرم الفلك، إما أن تكون كثرة في الماهية وإما أموراً خارجة عن نفس الماهية ، فإن كانت الكثرة في نفس الماهية فقد بطل قولكم إن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. وإن كان لأمور خارجة عن الماهية فإن هذه الأمور إما أن تكون مبادىء تصلح لمعلولات كثيرة أو لا تصلح ، فإن صلحت فهي لوازم سلبية وإضافية خارجة عن ذاته ، فجوزوا استناد معلولات كثيرة إلى ذاته بسبب ما فيه من السلوب والأمور الإضافية ، وإن لم يصلح لذلك وجب ألا يصدر عن العقل الواحد لأجل كثرة عوارضه معلولات كثيرة .

ثم أليس العقل العاشر أو العقل الفعال مصدر الحوادث التي في عالمنا وهي كثرة ، ولا يقال إن ذلك راجع إلى استعدادات متباينة للمواد العنصرية ، لأن العلة الواحدة جاز أن يصدر عنها أمور متعددة[1] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٣ .

٥ ـ في الرد على أهل الطبائع

زعم الفلاسفة أن الآثار الصادرة عن الجواهر المعدنية والأشجار النباتية والحيوانات البهيمية والنفوس الإنسانية إنما ترد إلى أمور طبيعية أربعة : الماء والهواء والتراب والنار ، وأن هذه العناصر إذا امتزجت وتفاعلت فيما بينها بنسب متباينة حصل من مركباتها صفاتها الجوهرية ، وذلك لما لدى كل منها من استعداد خاص لقبول صورتها من واهب الصور الذي هو العقل الفعال أو الفلك العاشر ، فلك القمر المدبر لكل ما في العالم الأرضي سواء ما لديه شعور كالأشخاص الإنسانية والحيوانات البهيمية أو ما ليس لديه شعور كالأنفس النباتية والجواهر المعدنية .

إن هذه السلسلة الضرورية من العقول العشرة والتي تنتهي بتدبير العقل العاشر لأمور العالم الأرضي ولاكتساب الكائنات التي عليه خصائصها بفضل واهب الصور ، هذه الخصائص التي هي طبع فيها لا ينفك عنها لازمة عن قولهم بقدم العالم ونفيهم الفاعل المختار[1].

وزعموا أنه لو لم يكن الأمر بالطبع لجاز حصول أشجار من غير ماء ولا أرض ولا هواء ، ولجاز وجود الأشخاص الإنسانية من غير ذكر ولا أنثى ، فلما كانت هذه الحوادث واقفة على وجود هذه الوسائط في وجودها دل ذلك على أنها المؤثرة فيها وأن حصولها إنما هو بالإيجاب الطبيعي واللزوم الضروري .

في أقوال الفلاسفة أمور ثلاثة :

١ ـ إن الأجسام السفلية في العالم الأرضي ترد إلى العناصر الأربعة ، ولا يعارض يحيىٰ بن حمزة في ذلك وإنما يرى رأيهم .

٢ ـ إن حصول خصائص كل منها إنما يرجع إلى طبع فيها بالإيجاب الطبيعي واللزوم الضروري لتوقفه على وسائل يستحيل أن يكون بغيرها أو بدونها كنمو النبات بالتراب والماء وحصول الإنسان من ذكر وأنثى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

يرى يحيىٰ بن حمزة في القول بالطبع والضرورة إيجاباً على اللّٰه يتنافى مع كونه فاعلاً مختاراً ، إن هذه الحوادث الممكنة في عالمنا جائز وقوعها بغير هذه الوسائط من الفاعل المختار ، ذلك أن القادر يقدر علي كل ما هو ممكن ، ولما كان وجود هذه الحوادث بدون وسائطها ليس مستحيلاً في العقل فإن اللّٰه قادر على إيجادها بدونها ، إن كل ما في عالمنا من حوادث إنما هي ممكنات يمكن أن تقع على نحو ما وقعت ويمكن أن لا تقع ، ولا تتصف بالضرورة ، لأن العقل لا يحيل وقوعها على نحو مغاير لما وقعت عليه .

ومن ناحية أخرى فإن الطبع ليس معقولاً في ذاته، لأنه لو كان راجعاً إليها لكان يلزم حصول هذه الآثار دفعة واحدة من غير حاجة إلى التدرج في حصولها أو التنقل في الأطوار في نموها(*) ، ولما افترقت صفاتها وتباينت أشكالها وهيئاتها .

٣ ـ وقالوا: إن طبائع هذه الكائنات إنما يرجع إلى استعداد خاص في كل منها لقبول التأثير عليها من جهة التحركات الفلكية أو بالأحرى من عقل فلك القمر واهب الصور.

يرد يحيىٰ بن حمزة : إننا ننكر إضافة ما عليه الخلقة الإنسانية أو الأشجار النباتية أو النفوس الحيوانية من أحوال إلى واهب الصور ، وإنما نقول إنما وجب وقوفها على هذه الأمور لأن اللّٰه تعالى هو المتولي لفعلها على هذه الكيفية ، وأنه قادر على إيجادها على خلاف هذه الصفة ، فاللّٰه وحده هو الفاعل لخلقها والموجد لذواتها والمحكم لتقديراته .

وما دعا الفلاسفة إلى هذه الخرافات العارية عن البرهان ، والدعاوي المجردة التي لا يتردى إليها حتى العوام ، إلاّ نفيهم الفاعل المختار ، فوقعوا

(*) يوضح محمد بن إبراهيم الوزير (ت ٨٤٠ هـ) هذا الدليل بقوله : لو كان الأثر يتم بالطبع كما يزعم الطبيعيون والدهريون لكان أثراً واحداً كما لو جمدت النطفة بطبع البرد أو تنتنت أو ذابت فضلاً عن أن الطبع لا يحصل به الشيء على قدر الحاجة وإنما بمقدار قوته وضعفه ، كالنار تحرق على قدر قوتها لا على قدر الحاجة (راجع كتابي : الزيدية ص ٤٧٠) .

في زلل عظيم حين أضافوا التأثيرات إلى تلك التوهمات أو الترهات من القول بتأثير الأفلاك .

٦ ـ ما أطلقه الفلاسفة على اللّه من صفات غير جائز

وصف الفلاسفة اللّه بصفات بعضها ثبوتية وبعضها راجع إلى الإضافة والسلبية ، أما الصفات الثبوتية فقد وصفوه بأنه مبدأ وجوهر وقديم وباق وعالم ، وعقل وعاقل ومعقول ، وعاشق ومعشوق .

وأما الصفات السلبية المنفية عنه فمنها أنه ليس بجسم ولا عرض ، ولا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يصدر عنه إلّا شيء واحد .

بين هذه الصفات ما لا يجوز إطلاقه على اللّه ، لأنها لا تليق بجلال الربوبية، ولا ينبغي إسنادها إليه مثل : عقل وعاقل ومعقول ، وعاشق ومعشوق ، ذلك أن الأصل فيما يجوز إطلاقه هو إذن الشرع ، والأوصاف التي ذكروها لا يدل عليها مسلك شرعي .

والذين أجازوا إطلاق الوصف على اللّه تعالى دون التقيد بمسلك شرعي اشترطوا أن يكون معناها حاصلاً في حقّه، ولا يكون موهماً للخطأ في وصفه ، وإطلاق صفة «العاقل» موهم للقلب والصدر(*) ، كذلك لا يجوز وصفه بكونه عاشقاً ولا معشوقاً لأنه وصف يدل على الجسمية(**) .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل مجلد ١ الجزء الأول ص ٩٦ .

(*) مع أنه يتعذر نسبة العقل إلى حاسة معيّنة كما ينسب الإبصار إلى العين فإنه يقترن عادة بالتفكير الذي محله المخ ، غير أن مفهوم العقل في الفكر الإسلامي يختلف عن مفهومنا الحديث ، إذ لا يقصدون به مصدر التفكير النظري وإنما محل الإيمان العملي ، ومن ثم كانت الإشارة إلى القلب ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ «ولكن تعمي القلوب التي في الصدور»، غير أنه كان ينبغي على المؤلف أن ينتقد إطلاق لفظ «العاقل» على اللّه على أساس الاشتقاق اللغوي الذي يفيد القيد أو المنع وإنما سمي العقل عقلاً لأنه به يعقل الإنسان شهواته أي يقيدها ، واللّه لا يجوز عليه القيد كما لا تجوز عليه الشهوة .

(**) أو بالأحرى «البشرية» .

هذا وقد عجزوا عن إقامة الدليل على كون الصانع قادراً فاعلاً مختاراً ، إذ القادر في أذهان العقلاء هو الذي يمكنه أن يفعل أو لا يفعل ، وهنـاك فرق واضح بين حركة اليد وبين نزول الحجر أو تهوى الثقيل ، فإذا كان الأثر يمكن أن يحصل أو لا يحصل كان المؤثر فيه قادراً ، وإن كان الأثر حاصلاً لا محالة كان المؤثر فيه موجباً ، وإن أطلق اسم الفعلية على تهـوى الحجر أو هبـوط الثقيل فذلـك على سبيل المجـاز ، أما وإن صـدور العقل الأول عن واجب الوجود لا يتصور انفكاكه عنه فإنه يتعذر وصف اللّه على مذهبهم بأنه قادر .

كذلك عجزوا عن إقامة الدليل على كونه عالماً ، لأن معنى كون اللّه عالماً لدى أهل الإسلام أن يكون العالَم (بفتح اللام) على جهة الإتقان والأحكام وأنه صدر وفق حكمته ، أما وأن يصدر العالم ـ أو بالأحرى ـ العقل الأول ـ عنـه لزوماً ضرورياً من جهة ، ولا يعلم الجزئيات من جهة أخـرى فإنـه لا يكون عالماً ، إذ لا يقال للشمس التي صدر عنها يصدر النور بالطبع والإيجاب إنها تعلم ذاتها أو تعلم صدور النور عنها .

وعجزتم أيضاً عن إقامة الدليل على كونه حياً ، ما دمتم ـ معشر الفلاسفة ـ قد نفيتم عنه الإختيار ، وزعمتم أن صدور الفعل عن ذاته لا يكون إلّا بالإيجاب الطبيعي واللزوم الضروري كنزول الحجر ونور الشمس ، وذلك كله من فعل الجماد ، ومن ثم لا يلزم عن هذا الوصف كونه حياً .

هكذا لا يلزم عن مذهبكم أن يكون الإله قادراً ولا عالماً ولا حياً ، وهكذا القول في غير ذلك من سائر الصفات الثبوتية مثل كونه تعالى مريداً خالقاً مدبراً بارئاً ، ذلك أن من أصر على كونه موجباً بالذات ـ أي أن الفعل الصادر عنه على سبيل الضرورة ـ لا يمكنه إثبات هذه الصفات .

وإن كنتم تنفون عن اللّه الجسمية فإنه يقال لكم : إذا كنتم تعتقدون قدم الأجسام ـ أو بالأحرى قدم العالم ـ وتعتقدون أن الأجسام تفعل بالطبع فقد تعذر عليكم إثبات أنه ليس جسماً(*) .

(*) ما دامت الأجرام السماوية تشاركه في القدم ويشارك اللّه الأجسام في الفعل بالطبع .

ويتعذر نفي التغير عنه ، لأنكم إذا قلتم بقدم العـالم وما فيـه من أجرام سماوية وحركات فلكية فإن ما يعتريها من تحولات وتنقلات مع كونها موصوفة بالقدم تجعل من المتعذر نفي التغير عن ذات المبدأ الأول .

٧ ـ في نقد مفهوم الفلاسفة للعلم الإلٰهي

ذهب الفلاسفة إلى أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ، وأنه يعلم ذاته ويعلم مبادىء الموجودات على نحو كلي .

مفهوم العقل لديهم التجرد من المادة ، ولكن مجرد التجرد أو البراءة من المادة صفة سلبية ، ومن ثم تصبح صفـة العلم الإلٰهي من صفات السلب ، وليس هذا من مقالة الفلاسفة ، ومن ثم بطل أن تكون حقيقة العـالِم (بكسر اللام) مجرد كونه بريئاً عن المادة ، ذلك أن صفة العلم وحقيقة العالِم (بكسر اللام) أمران ثبوتيان لا يعقلان دون إضافة إلى معلوم ، بينما مجرد التجرد عن المادة يمكن تعلقها دون إضافة إلى معلوم(**) .

ولقد زعمتم معاشر الفلاسفة أنه تعالى لا يعلم الجزئيات ، ذلك أن العلم بالجزئيات في تصوركم يؤدي إلى التكثر أو التغير في ذاته ، فكيف أوجبتم إذن أن يكون عالماً بذاته ، مع أن ذاته من جملة الجزئيات التي زعمتم أنه تعالى لا يعلمها(*) . ثم إن القول بالصدور على سبيل الوجوب الضرورية يلزم عنه أن لا يعلم اللّٰه شيئاً : لا ذاته ولا غيره ، إذ يصير حاله كحال سائر الأمور الموجبة التي لا شعور لها بما يصدر عنها ، كالنار يلزم عنها التسخين ، والشمس يصدر عنها الضوء ، وهما لا يشعران بما يصدر عنهما ، ولا يعرف واحد منهما ذاته .

(**) انتقد يحيىٰ بن حمزة خلط الفلاسفة وصفهم اللّٰه بأنه عقل وعاقل ومعقول وبين وصفهم إياه بأنه علم وعالم ومعلوم ، وقد أوقعهم في هذا الخلط محاولتهم أن يلبسوا المعاني الأرسطية ، عقل وعاقل ومعقول ألفاظاً إسلامية : علم وعالم ومعلوم ظانين أنهم بذلك قد وفقوا بين الدين والفلسفة .

(*) نفى الفلاسفة علم اللّٰه بالجزئيات باعتبارها محسوسات متغيرة حتى لا يلحق ذاته التغير ، ومع أن الذات الإلٰهية اسم جزئي فإنه ليس محسوساً ولا متغيراً ومن ثم لا محل لإلزام المؤلف بأنه لا يعلم ذاته لأنه جزئي .

وبينما قرر الفلاسفة أن واجب الوجود لا يعلم الجزئيات إذا بابن سينا في الإشارات يقرر أن كل ما هو عقل محض تنكشف لحقيقة ذاته جميع الموجودات والمعقولات بدعوى أن المادة أو الجسم عائق عن كشف الحقائق ، فمن أين لهم هذا الاستنتاج : إن ما ليس بجسم ولا حالاً في جسم يكون عالماً بجميع الحقائق محيطاً بجميع المعقولات ، هذه قضية لا تعلم بالبديهة ولم يقدموا عليها أي برهان[1] .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل. . المجلد الأول الجزء الأول ص ١٣٣ وما بعدها .

الفصل الثاني

الشيعة الباطنية

تمهيد :

الخصومة لدودة بين الزيدية والإسماعيلية بالرغم من انتماء الفرقتين إلى التشيع وولاية الإمام علي ، وليس ذلك بمستغرب في تاريخ الفرق والحركات المذهبية دينية كانت أم سياسية، بل إن العداوة حال انشقاق جماعة ما تصبح أشد ضراوة ما بين الفرقة أو الحزب وما بين الفرق أو الأحزاب الأخرى .

ولقد ظهر التشيع الإسماعيلي في اليمن على يدي علي بن الفضل ومنصور بن حوشب معاصراً لقيام أول دولة زيدية فيها على يدي يحيىٰ ابن الحسين ، وظلت الحرب سجالاً بين الفرقتين معظم فترات التاريخ الإسلامي في اليمن .

ولقد أسهم يحيىٰ بن حمزة في هذه الحرب عسكرياً وفكرياً ، وأفرد للنقد العنيف للتشيع الإسماعيلي إثنين من كتبه : الأفحام لأفئدة الباطنية الطغام ومشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، فضلاً عما تضمه كتب أخرى ومنها كتاب الشامل من نقد له ، ومع ما عرف به يحيىٰ بن حمزة من سعة الصدر وسماحة القول حيال المخالفين ، فإن الأمر يختلف تماماً حيال الشيعة الإسماعيلية من حملة ضارية وإكفار وتفسيق وسب وشتم ، ولا غرو فإنه ميراث متأصل الجذور من العداء المستحكم .

ويتعلق نقده لهم بمختلف موضوعات الدين من إلهيات ونبوات وإمامة

وأخرويات فضلاً عن منهجهم الباطني في التأويل .

١ ـ بصدد الإلٰهيات

ينسب يحيىٰ بن حمزة إليهم القول بالهين(*) أحدهما علة ويسمى السابق ، والثاني معلول ويسمى التالي ، وقد خلق السابق العالم بواسطة التالي ، الأول أتم لأنه علة ، ولكن الإثنين قديمان ، ومن التالي وجدت النفس الكلية .

ويرد عليهم قائلاً : ليس هذا القول معلوماً بالضرورة كالبديهيات ولا بالنظر والاستدلال ، فإن قيل إنه معلوم من قول الإمام ، فإنه لا يمكن التحقق من صدقه إلّا بعد إثبات الصانع وصدق النبوة ، ولقد سددتم على أنفسكم طرق العلم برفضكم النظر .

وكيف يكون السابق مؤثراً في التالي وعلة له ، وهما قديمان بينما من حق العلة أن تسبق معلولها(**)، وهل هذا التأثير بالاختيار أم بالإيجاب؟ أما وقد انكرتم الاختيار من الفاعل المختار لم يبق إلّا القول بالإيجاب ، ومن ثم لم يكن تأثير أحدهما بأولى من تأثير الآخر .

وإذا كان الإثنان متساوقين في القدم ، فما علة النقص في التالي ، وكيف يكون إلٰهاً مع نقصانه ؟ وهل نقصانه لذاته أم لعارض ؟ وهل هو حاصل منذ الأزل ؟ .

(*) دون دفاع عن الشيعة الإسماعيلية إنها لا تقول بإلٰهين صراحة ولكنهم عطلوا الذات الإلٰهية عن جميع الصفات بدعوى التنزيه المطلق وأضفوا الصفات الإلٰهية على الصادر الأول عن اللّٰه : الإمام الكوني ـ الواسطة بين الحق والخلق فمقالتهم تشبه العقيدة المسيحية في صلة الأب بالإبن ، ومن ثم فإن الإمام يحيىٰ لم يكن متجنياً عليهم تماماً .

(**) مقالة الإسماعيلية من جنس مقالة الفلاسفة في الفيض ، فاللّٰه قد فاض عنه العقل الأول دون أن تكون العلة سابقة على معلولها بالزمان، وفي قول يحيىٰ بن حمزة (لم يكن تأثير أحدهما أولى من تأثير الآخر) مغالطة لأن في اشتراك كل من اللّٰه والعالم عند الفلاسفة بوجوب الوجود لا يعني إمكان تأثير العالم على اللّٰه لأنه واجب الوجود بذاته بينما العالم ـ مع قدمه ـ واجب الوجود بغيره .

إن حالكم أسوأ من حال المجوس القائلين بإلٰهين ، لأنهم أضفوا صفات الكمال والخير على يزدان دون أهرمن ، أما أنتم فقد جردتم السابق من الكمال بقولكم : لا يوصف بأنه قادر ولا بأنه لا قادر ، وكذلك في العلم والحياة فخرجتم عن القضايا العقلية .

٢ ـ بصدد النبوات

تستند إنتقادات يحيىٰ بن حمزة إلى مقامين :

الأول : أنهم نقلوا عن الفلاسفة كلامهم ، ولكنهم لم ينقلوه على وجهه الصحيح .

الثاني : أنهم جعلوا الأصل فرعاً والفرع أصلاً : الأصل هو معرفة اللّه بالنظر ، ثم يعلم أن من حكمته ولطفه بعثه الأنبياء ، ثم تكون الإمامة إمتداداً للنبوة متفرعة عنها ، ولكن الباطنية أقاموا معرفة اللّه وصدق النبي على تعليم الإمام فعكسوا الأمر .

المقام الأول : نقلهم عن الفلاسفة على غير وجهه الصحيح ، وذلك حين قالوا إن النبي شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية ، وإن نفس النبي مهيأة لهذا الاتصال كما يتفق لبعض النفوس رؤية بعض أحوال المستقبل في المنام ، غير أن نفس النبي تستقبل ذلك في اليقظة[١] .

المقام الثاني : تمسكهم بالفرع مع إغفال الأصل .

لقد شرعتم في الكلام عن النبوة وأحكامها ، وغفلتم عن تقرير الأصل وهو الحكمة الإلهية ، إذ كيف يحسن إرسال الرسل دون القول بحكمة اللّٰه ولا سبيل إلى إثبات حكمة اللّٰه بالتعليم من الإمام ، وإنما يصلح التعليم بعد إثبات حكمة اللّٰه التي اقتضت بعثة الرسل،ولكنكم تثبتون حكمة اللّٰه بتعليم الإمام وتثبتون صدق الإمام باللّٰه.

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل. . . المجلد الأول ، السفر الأول ، ص ١٠٨ .

ولا يثبت صدق الإمام إلّا بعد العلم بصدق صاحب الشريعة الذي نص عليه ، وإنما يثبت صدق صاحب الشريعة بالعقل الذي تنكرونه .

وجعلتم القرآن بدوره لا يثبت صدقه إلّا بالنقل عن الإمام ، مع أن النبي والقرآن هما الأصل ، والإمام وتعليمه هما الفرع .

٣ ـ بصدد الإمامة

وقالوا لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظاهر وتفسير القرآن وكشف كل لبس في المعقولات ، وهو يساوي النبي في العصمة والعلم بحقائق الأمور إلّا الوحي والكتاب .

وجعلوا لكل نبي سبعة أجيال أو قرون تنسخ بعدها شريعته ، ولكل نبي سوس أو باب ، وباب مُحمّد هو علي (أنا مدينة العلم وعلي بابها)[1] .

مرة أخرى لقد جعلوا الفرع أصلاً ، ونتوجه إليهم بانتقادات خمسة :

١ ـ متعلق بوجوب نصب الإمام وكيف يعرف ، فإن قالوا بتعليم من الإمام فقد وقعوا في الدور : نصب الإمام متوقف على تعليمه ، وتعليمه متوقف على كونه حجة[*] .

٢ ـ متعلق بصدق الإمام وعصمته : كيف يعرفان ، مرة أخرى إن كان من تعليمه ، وتعليمه متوقف على كونه حجة وهذه لا تكون إلّا بعد نصبه[**] .

٣ ـ إستفسار عن مدة عصمته : أمن وقت ميلاده أم بلوغه أم إمامته ، وهل اللّه هو فاعل العصمة أم أنها من نفس الإمام ؟ يطالبهم يحيىٰ بن حمزة

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : الشامل مجلد ١ السفر الأول ص ١٠٩ .

(*) يفترض المؤلف افتراضات لم يقل بها الخصم ثم يرد عليها، ذلك أنه معلوم ـ والمؤلف لا يجهل ذلك ـ إن نصب الإمام ـ بعد علي والحسنين ـ إنما يكون بنص من الإمام الذي قبله .

(**) مرة أخرى لا يقول الشيعة بذلك ، وإنما تتم عصمته بموجب النور الإلٰهي المنتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية من سلسلة الأنبياء إلى الأئمة ، وقد كان عليه أن ينتقد هذه الفكرة الغيبية التي لا دليل نقلي عليها .

بإحكام القول في هذه المسائل قبل الزعم بعصمته(*) .

٤ ـ نقد متعلق بمصدر معرفة الإمام : يتهمهم يحيىٰ بعدم إحكام أقوالهم في ذلك .

٥ ـ نقد متعلق بمدة كل نبي وبابه ويتهمهم بالتكلف في تعيين المدة والأشخاص حين جعلوها سبعة قرون ، فبينما هي بين آدم ونوح ١٢٤٤ سنة إذا بها بين عيسى ومحمد ٤٨٠ سنة(**) .

٤ ـ في نقد عقيدة الإمام المعصوم

تتلخص إنتقادات يحيىٰ بن حمزة لعقيدة عصمة الإمام في حجتين

الأولى : خطأ قياس الإمامة على النبوة .

الثانية : خفاء الإمام سواء أكان غائباً لدى الشيعة الإثني عشرية أم مختفياً لدى الإسماعيلية ، إذ كيف السبيل إلى أن تعرف منه الأحكام ؟ .

الحجة الأولى : خطأ قياس الإمامة على النبوة .

النبي معصوم لأنه مهبط الوحي ومعلم الشريعة ، أما الإمام فليس كذلك ، وإنما تقوم الإمامة على أمرين : أحدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره شرعاً ، والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم شخص آخر عليه ، ولا يقتضي أي منهما العصمة(***) .

إنكم تقرون افتراق النبي عن الإمام في الوحي أو التبليغ عن اللّه ، وما افترقا فيه هو السبب الموجب لعصمة النبي دون الإمام ، أما مجرد مباشرة الإمام

(*) قول الشيعة في العصمة معروف : إنها من وقت ميلاده وأن اللّه هو فاعل العصمة ، ولا أظن المؤلف يجهل ذلك .

(**) حسب رواية التوراة وهي المصدر الديني الوحيد : هبوط آدم عام ٤٠٠٤ ق . م . وطوفان نوح عام ٢٣٤٨ ق . م أما بين عيسى ومحمد فإن ميلاد الرسول هو عام ٥٧١م .

(***) يلاحظ أن هذه الحجة تتعلق بالإمام بمفهومها العام أي الحاكم أو رئيس الدولة وليس بالمعنى الديني .

لأحكام الولايتين الروحية والزمنية فليست مبررة للعصمة[1].

إن مثار غلطكم هو ظنكم أنا نحتاج إلى الإمام لتستفيد منه العلوم الدينية ، بينما هذه إما عقلية أو سمعية ، والعقلية إما ضرورية أو نظرية ، وكل منهما له مسلك لا يحتاج فيه إلى الإمام ، أما السمعيات فمستندها النقل ، وبلوغها إلينا إما بالتواتر أو بالآحاد، فما كان متواتراً إشترك الكافة في إدراكه، لا فرق في ذلك بين الإمام وغيره ، وما كان حديث آحاد فإنه لا يفيد إلاّ الظن ، والعمل بالظن جائز في الأمور العملية .

هذا ولا يولد الإمام عالماً ، ولا يوحى إليه ، ولكنه يتعلم كما يتعلم غيره من غير فرق .

ولا يقال يجب أن يكون الإمام معصوماً حتى نأمن على الانفس الميل عن أحكام الشريعة ، وإلاّ لوجب أن يكون القضاة والولاة وأمراء الجيوش معصومين .

كما لا يقال : يجب أن يكون معصوماً حتى نأمن من ارتكابه ما يوجب عليه الحد ، لأنه إذا ارتكب ما يوجب الحد فقد بطلت إمامته ، فضلاً عن أنه لا يصح من الإمام إرتكاب مايوجب الحد لكونه إماماً لا لكونه معصوماً .

فإن قيل : لا طريق لنا إلى فهم القرآن والعمل به إلاّ بواسطة المعصوم ، ذلك أن المفسرين مختلفون في تفسير ألفاظه فلا بد لنا من معصوم يبين لنا معانيه .

قلنا : إن التفاسير المختلفة إن كانت مشتركة في معنى واحد فذلك هو مراد اللّه ، وإن لم تكن فهناك من جوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معاً ، أما من لم يُجَوِّز ذلك فإنه يشترط مرجحاً غالباً ما يجده ، أما إن لم يجده فقد وجب التوقف(*) ، هذا ولا يخرج القرآن عن أن يكون مفهوم المعنى .

---

(١) يحيىٰ بن حمزة : مشكاة الأنوار ص ١٢٥ .

(*) وجهة نظر المعتزلة وأغلب الزيدية : محال أن يبعث اللّه خطاباً إلى عباده يعجزون عن فهم =

هذا وتتفق فرق المسلمين بصدد الكتاب والسنة كمصدرين للتشريع ، ولكن الاختلاف بصدد الإجتهاد الذي يلزم عنه الخلاف في الرأي في أمور لا يجوز فيها الاختلاف في نظر الشيعة الإمامية ، ومن ثم فإن الإمام المعصوم هو المرجع الديني حتى يحسم الأمر ويرتفع الإختلاف، ويرد يحيىٰ بن حمزة بالقول بتعذر نقل كل الأحكام الشرعية غير المنصوص عليها عن الإمام المعصوم لأن القضايا غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يمكن التنصيص عليه .

ولقد أوجب اللَّه طاعة الإمام في قوله تعالى : ﴿ **أطيعوا اللَّه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾ [النساء : ٥٩] ، فوصل طاعة الإمام بطاعة رسوله ، ومن حق العطف المشاركة بين الأجناس ، فلما كان الرسول معصوماً فقد وجبت عصمة أولي الأمر وهم الأئمة .

وردنا عليهم في ذلك لغوي وكلامي ، أما اللغوي فإن العطف إنما يشارك المعطوف عليه فيما يتعلق بعوارض الألفاظ والمعاني دون الصفات ، ألا ترى أنك إذا قلت : (جاء زيد وعمرو) فعطفت عمرا على زيد فإن الاشتراك بينهما يتعلق باللفظ والمعنى ، أما اللفظ فيتعلق بحكم الإعراب وأما المعنى فثبوت المجيء لهما ، ولا يلزم إن كان أحدهما أبيض أن يكون الآخر مثله ، ومن ثم فإن عطف أولي الأمر على الرسول لا يوجب العصمة لأولي الأمر لعصمة الرسول من أجل العطف .

وأما الرد الكلامي فإنه لو وجبت العصمة لأولي الأمر لأجل العطف لوجب الاشتراك في الإلهية بين الرسول واللَّه في قوله تعالى : ﴿ **أطيعوا اللَّه وأطيعوا الرسول** ﴾ وإلاّ فما الفرق بينهما(*) . إن العطف بين المعصوم وغير المعصوم

= المراد من الخطاب ومن ثم فإن العلماء قادرون على تأويل متشابه الآيات ، أما الأشاعرة فيرون التوقف بصدد تفسير بعض الآيات المتشابهات ومنها الحروف التي في مستهل السور لأنه لا يعلم تأويلها إلا اللَّه ، غير أن القول بالتوقف يعطي حجة للقائلين بعصمة الإمام وعلمه اللدني ، ومن ثم فقد كان على يحيىٰ بن حمزة أن يحسم الأمر بتبني موقف المعتزلة والزيدية .

(*) هناك فارق إذ الكلام موصول بين الرسول وأولي الأمر ، بينما هو مفصول بين اللَّه والرسول =

إنما هو باعتبار أمر جامع بينهما هو وجوب الطاعة .

ثم هم يدعون : إن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه من قبل اللّه أو الرسول، ومن كان منصوصاً عليه فهو معصوم، أما إن كل إمام فهو منصوص عليه فلأنه لا طريق للأمامة إلاّ النص وكل منصوص عليه فهو معصوم ، لأنه لا يجوز من الحكيم أن يولي من يعلم من باطنه أنه فاسد .

والرد : لا نسلم أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه ، وموضع بيان ذلك مبحث الإمامة .

ولو وجب على اللّه نصب الإمام لفعله ، ولو فعله لكان ظاهراً موجوداً ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير واجب ، لأن وجه إيجاب ذلك على اللّه أن ينتفع به الخلق في جميع ما يحتاجون إليه في أمورهم الدينية والدنيوية ، وذلك يقتضي أن يكون ظاهراً متمكناً من الترغيب والترهيب ، أما إن كان مختفياً عن الخلق لم يحصل به المقصود .

ولا يقال : إن اللّه تعالى قد فعل ما وجب عليه ولكن المكلفين بسوء اختيارهم خوّفوا المعصوم فاختفى عنهم ولا يجوز من اللّه أن يمنعهم لأنه يفضي إلى الجائهم وذلك يبطل تكليفهم .

لأنا نقول : كان اللّه قادراً أن ينصره بجنود لا يراها خصومه يعتز بهم ويزيلون عنه الخوف دون أن يفضي ذلك إلى إلجاء[1] .

٥ ـ في إبطال تمسكهم بالتعليم

زعموا أن معرفة الحقائق الإلهية وبيان أسرار الأحكام الشرعية مأخوذة كلها من جهة الإمام، وأنه المطلع على كنه الحقائق في كل الأمور، وأنا أقررنا

= بقوله : ﴿ أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول ﴾ ولم يقل أطيعوا اللّه ورسوله ، وذلك لا ينفي سلامة الرد اللغوي للمؤلف .

(١) يحيىٰ بن حمزة : مشكاة الأنوار ، من ص ١٢٠ ـ ١٢٩ .

بصحة التعليم من الإمام كما يقر المسلمون بصحة التعليم من صاحب الشريعة.

قلنا : هيهات ، هيهات ، إنا قبلنا تعليم صاحب الشريعة وصدقناه بعد ظهور المعجزة عليه ، فكان ظهوره دليلاً على صدقه .

ثم إن معصومكم الذي تدعون أنه العالم بحقائق الأمور لم يصل إليه أكثركم ولم يشاهدوه فكيف تتحققون مما يرد إليكم من كلامه ؟ فإن قلتم : ينقله الآحاد ، قلنا : الآحاد ليس سبيلاً إلى العلم ، وإن أدعيتم التواتر ، فإن عدد من حول الإمام من حججه لا يبلغون حد التواتر ، ثم ما هو سبيلكم إن أردتم التحقق من عباراته ، وأنتم لا تقدرون الرجوع إليه ؟ .

وكيف يفتي الإمام فيما لم يرد فيه نص ، وهو أكثر مسائل الشريعة ، وأنتم تنكرون الاجتهاد ، مع أن أمير المؤمنين قد إستخدمه في حد شارب الخمر إذ قال : إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى إفترى فعليه حد المفترى أو القاذف ، فإن قلتم لا نأمن خطأ المجتهدين ، أما الإمام فمعصوم ، قلنا إن المجتهدين إذا أحرزوا علوم الأجتهاد وجمعوا شرائطه فإنهم مصيبون دون افتقار إلى العصمة .

٦ ـ في نقد التأويل الباطني

ذهبت الباطنية إلى أن لكل ظاهر باطناً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، وأن كل ما ورد في الشرع من تكاليف وكذلك الحشر والنشر كلها أمثلة ورموز إلى الباطن ، فالصلوات الخمس إشارة إلى الأصول الخمسة : السابق والتالي والناطق والأساس والإمام(*) ، والصلاة ـ إشتقاقاً ـ من الصلة ، فالمراد بها صلة محمد وعلي ، والصيام هو الإمساك عن كشف السر لقول مريم : ﴿ **إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً** ﴾ [مريم : ٢٦] . وإن المراد بالشياطين هم أهل الظاهر ، وأن الثعبان ـ في قصة موسى ـ هو البرهان الذي كان يلقف إفك المخالفين .

(*) والغسل هو التبري من اعتماد أي مذهب سوى متابعة الإمام .

وعمدتهم فيما زعموه من الباطن آيتان :

الأولى : ﴿ ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ﴾ [لقمان : ٢٠] .

الثانية : ﴿ وذروا ظاهر الإثم وباطنه ﴾ [الأنعام : ١٢٠] .

والرد عليهم : إن ظاهر النعم كباطنها في كونهما نعمتين ، وظاهر الإثم كباطنه في كونهما إثمين ، وليس ظاهر الكتاب والسنة كباطنهما لدى الباطنية ، بل الباطن مخالف الظاهر .

وظاهر النعم ما يعلم بالمشاهدة كالمال والبنين ، وباطنها ما خفي على الإنسان معرفتها ، وكم في بدن الإنسان من المنافع ما لا نعلمه ، ومن أراد أن يلم بطرف منها فعليه بكتب التشريح(*) .

وأما الإثم فظاهره ما كان جهاراً : على اللسان تارة كالكفر ، وعلى الجوارح تارة أخرى كالزِنا وسائر الفواحش ، أما باطنه فما كان محله القلب لا يطلع عليه[1] .

ولكن الباطنية جعلوا اللفظ من الكتاب والسنة مقول بالإشتراك على معنيين متباينين ، يخالف الباطن فيهما الظاهر ، مع أن الأصل أن تكون اللفظة موضوعة لمعناها الباطني الذي ذهبوا إليه ، وإنما يكون الدليل في المشترك اللفظي مفهوماً في الإصطلاح اللغوي مقبولاً عند العقلاء ، أما ما لا يفهم ولا يخطر لأحد على بال فلا يلتفت إليه ولا يعول عليه لأن مثل هذه التأويلات لا تفهم من اللغة أو اللسان حقيقة أو مجازاً ، فما مصدر علمكم بهذه التأويلات ؟ لا يقال إنها معلومة بالضرورة وإلّا عرفها العام والخاص ، ولا يقال إنها تعرف بالعقل لأنكم تنكرونه كمصدر للمعرفة الدينية ، ولا يقال إنكم عرفتموها بالنقل

(*) ويمكن أن يكون ظاهر النعم هي النعم المادية من مال وبنين ـ كما ذكر المؤلف ـ وباطنها هي النعم الروحية كالهداية والتوفيق ورضى الله .

(١) يحيى بن حمزة : مشكاة الأنوار ص ١٠٧ .

المتواتر وإلّا كانت معلومة لكافة المسلمين .

فإن قيل إنها منقولة إليكم عن طريق الأئمة المعصومين ، فمن أين تلقوه ، بالتوقيف من صاحب الشريعة أم باجتهاد منهم ؟ فإن كان بالنقل من صاحب الشريعة فلم قصرها على الأئمة المعصومين وكتمها عن سائر الصحابة ، واللّه يخاطبه بالقول : ﴿ **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك . . .** ﴾ [المائدة : ٦٧] ، كما أخذ اللّه ميثاق الذين أوتوا الكتاب ﴿ **لتبيننّه للناس ولا تكتمونه** ﴾ [آل عمران : ١٨٧] ، وإن أدعيتم أنه لا يجوز إفشاء علم الباطن إلى عوام الخلق ، وأن الرسول قد أسر به إلى سوسه الذي نقله إلى من بعده، فإن كان واجباً عليه إخفاؤه فكيف حل لكم إفشاؤه ؟ وكيف انتهى علمه إلى العوام والأجلاف حتى تناطقوا به وتداولته الألسنة ؟ لا بد أن أحد الأوصياء قد أفشى السر ، وهذا يبطل إمـامته أو يبطل مذهبكم .

وإن كان هذا التفسير للأئمة المعصومين من تلقاء أنفسهم فلا بد له من الاجتهاد وهذا مستنده العقل ، وهو عندكم لا يعتمد عليه ولا يعـد حجة في شيء من أمور الدين لأن الأجتهاد يقتضي النظر وأنتم تنكرونه .

وإن ادعيتم عصمة الإمام في علمه الإلهامي فإنا لا نعلم عصمته وإنما نجيز عليه الخطأ في كل ما يقوله وينطق به ، ومن ثم فـإنا لا نثق في صحـة هذه التأويلات وجائز بطلانها ، وإن أدعيتم عصمتـه بالتعليم ، فـالتعليم لا يكون حجة إلّا بعد العلم بصحة العصمة ، فإذا لم تعلم عصمته إلّا من قوله ، وقوله لا يكون حجة إلّا بعد العلم بعصمته فهذا هو الدور ، إننا إذا صدقنا صاحب الشريعة وقلنا بعصمته فذلك بعد ظهور المعجزة عليه ، فما الذي دعاكم إلى تصديق إمامكم بزعمكم فيما نسبتموه إليه مع أنه لا معجزة له .

إنه لا سبيل إلى العلم بصحة هذه التأويلات إلّا بعد تقرير أمور ثلاثة :

الأول : أن تثبتوا أن الإمام قد قاله ، فلعله كذب عليه وإنه لم يقله .

الثاني : أن تثبتوا أن الناقلين عنه والمبلغين لأقواله قد بلغوا حتى التواتر حتى يحصل بخبرهم العلم اليقيني .

الثالث : أن تثبتوا أن الإمام المعصوم لا يخطىء ، ذلك أن عصمة الإمام لا تعلم بالضرورة ولا بالنظر ولا بالسماع بخبر متواتر ، فإن ادعى الإمام العصمة لنفسه فكيف صدقتموه ؟ .

٧ ـ في الدفاع عن النظر وتفنيد انتقاداتهم له

ترد الباطنية النظر مستندة إلى أوهام :

الوهم الأول : أحتجوا بالخلاف بين النظار .

والرد : إنما يقع الأختلاف بين النظار لجهل المخطىء فيهم بترتيب المقدمات ، ذلك أن هذا الترتيب لا يعلم بالفطرة الضرورية ، وإنما يدركها الأكياس من العقلاء ، فلا بد في كل مسألة من تحديد مقدماتها الدالة عليها ، ثم ترتيب هذه المقدمات للوصول إلى المطلوب .

الوهم الثاني : قالوا إذا جاءكم مسترشد متحير في وجه الحق في العلوم الدينية ، فهو إما عامي لا يعرف أدلة العقل فسيرد عليكم قولكم بالنظر ، وإما ذكي نحرير سيأخذ عليكم خلاف المخالفين لكم فلم يتبعكم دون غيركم؟ .

والرد : إن أكثر ما يستولي على أهل الأهواء من الفرق هو التعصب والتقليد ، وكذلك الباطنية تقول بتقليد الإمام ، فلا محيص لعامي أو غيره من النظر .

وأما الثاني (الذكي النحرير) فندله على المقدمات وترتيبها ، وإن ما حدث من غلط المخالفين إنما هو في فساد ترتيب مقدماتهم أو العناد .

الوهم الثالث : قالوا : يعتقد كثير من النظار في مسألة توصل إلى اعتقاده فيها بالنظر ، ثم يرجع عن هذا الاعتقاد ، فما يؤمنكم أن يكون الثاني كالأول ، وبم ندرك التفرقة بينهما ؟ .

ونقول : ليس رجوعه عن الأول يدل على فساده ، ولا ميله إلى الثاني دليل صحته ، وإنما لا بد من موازين للصحة والخطأ ، وأن يعرض اعتقاده على معيار النظر ، فإن صحت مقدماته واستقام ترتيبها فهو الحق الذي لا نعدل

عنه ، وما طرأ عليه خلل فهو تخيل .

الوهم الرابع : قالوا : الحق واحد لا يتعدد بينما الخطأ كثير ، ومذهب التعليم يلتزم بالوحدة ويفارق الكثرة ، فهذا دليل على أنه المذهب الحق .

والرد : لم يحدث أن اجتمعتم على قول واحد ، بل اختلفتم فرقاً في شخص الإمام وفي غيابه وفي دعوى ظهوره ، هذا وليست الكثرة دليل الباطل ، ولا القول الواحد دليل الحق .

الوهم الخامس : قالوا أسرار الكتاب الكريم ومعانيه لا تعرف بالنظر ، إنما تلقى من صاحب الشريعة .

والرد : لا ننكر أن هناك مباحث سمعية تعرف من جهة الشرع ، ولكنا ننكر عليكم سدكم لباب النظر وكونه طريقاً إلى العلم وأصلاً في المعقولات ، بل لا يمكن معرفة صدق الشريعة إلا به .

الوهم السادس : زعموا أن النظر لم يكن دأب السلف ، وإنما التعليم من صاحب الشريعة ، والرد عليهم إن جملة أصول الأدلة التي يذكرها المتكلمون في إثبات الصانع والنبوة والمعاد مذكورة في القرآن الكريم ، وأما الشكوك والشبهات التي ترد على الأصول السمعية من الكتاب والسنة فلا سبيل إلى دفعها وإزالتها إلا بالنظر .

٨ ـ في الأصول التي يرجع إليها التأويل

تدعي الباطنية أنها تجير التأويل كما تجيز بعض الفرق تأويل الآيات التي ظاهرها يفيد التشبيه كتأويل اليد والوجه ولفظ الاستواء .

قلنا : إن لنا معياراً صادقاً وفيصلاً فارقاً في التأويل وهو نظر العقل ، فإن دل العقل على بطلان ظاهر اللفظ ، وكان له معنى سائغ في اللغة بطريق التجوز

---

(١) يحيى بن حمزة وتحقيق الدكتورين علي سامي النشار وفيصل عون : الأفحام ، من ص ٩١ـ ١٠٧ .

(٢) يحيى بن حمزة وتحقيق الدكتور محمد السيد الجليند : مشكاة الأنوار ، ص ٩٠ .

حملناه عليه، يدل العقل على بطلان اليد والوجه وغيرهما من الجوارح لأنها من سمات الأجسام الحادثة غير الجائزة على اللّٰه ، فحملنا ذلك على معان سائغة في اللغة بطريق المجاز ، أما إن يقال أن (لا إله إلا اللّٰه) أربع كلمات دالة على المدبرين العلويين : السابق والتالي والناطق والأساس ، وإثنا عشر حرفاً تشير إلى الحجج أو على البروج الإثنى عشر ، فذلك ضرب من الحماقة التي لا تدل عليها لغة أو عقل .

إن المعيار الصادق والفيصل الفارق في تمييز ما يعرف به صحيح التأويل عن سقيمه فهو الرجوع إلى الأصول التي إليها يرجع التأويل ، ذلك أن التأويل ضربان : لفظي ومعنوي ، أما اللفظي فمرجعه إلى اللغة ، ذلك أن اللّٰه قد أنزل القرآن بلغة العرب ، ولا يجوز عقلاً أن يخاطبنا اللّٰه بخطاب لا نفهمه ولا نعلمه ، فإن كان لا يريد بخطابه غير ما وضع له بيّنه ، ومن ثم يجب عرض التأويلات المختلفة على اللغة العربية ، فإن كانت غير محتملة لهذه التأويلات من جهة اللغة إن كان الكلام لغوياً ، ولا من جهة الشرع إن كان الكلام شرعياً ولا من جهة العرف إن كان الكلام عرفياً أسقط هذا التأويل وألغى وأطرح ولا يقع عليه تعويل ولا إلى العمل به سبيل ، وذلك كتأويلات الباطنية حين قالوا المراد باللوح والقلم السابق واللاحق ، والمراد باللبن العلم أو أن الثعبان تأويله البرهان إلى غير ذلك من هذيان ، ذلك أنا إذا عرضنا هذه التأويلات على اللغة العربية وجدناها غير جائزة لا عن قرب ولا عن بعد ، وإن أحداً من أرباب اللغة وأئمة الأدب لا يعرف اللوح والقلم بمعنى السابق والتالي ، بل لا يعرف السابق والتالي أبداً بالمعنى الذي لفقوه فيجب إذن إطراح ما قالوه .

وأما التأويل المعنوي فهو أن يكون اللفظ محتملاً لهذا المعنى ومفهوماً منه ، ويرجع في معرفة صحته وفساده إلى الأصول من جهة المعنى ، فما حكمت به تلك الأصول بفساده سقط ، وما حكمت بصحته ثبت ، وتلك الأصول أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والعقل[1] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٣ .

أما عرض التأويلات على الكتاب فهو أن ترد آية مجملة إلى آية مبينة ، وأما عرضها على السنة فهو أن ترد إلى سنة وردت متواترة ، وأما عرضها على الإجماع فإنه لا يجوز تفسير القرآن على وجه يخالف الإجماع ، وأما عرضها على العقل فهو كل ما ورد من آيات متشابهات محتملة لمعان يجب النظر في تلك المعاني ، فما قضى بصحته العقل أثبت ، وما قضى بفساده أطرح ، وذلك كنحو تأويل آيات التشبيه وآيات الضلال والإغواء وغير ذلك .

وما من أحد من علماء الأمة أشكل عليه شيء من الفاظ القرآن إلا طلبه في اللغة أو التمس معناه في دواوين العرب من الشعر ، وإنما يكون الخطأ في كثير من تأويلات القرآن للجهل بلغة العرب[1] .

ولا يقال : لو كان القرآن كله محكماً لما هلكت الفرق التي هلكت من جهة تأويلاتها الباطلة ؛ لأنا نقول : لم تهلك من جهة المتشابهات ، وإنما هلكت من جهة تفريطهم في النظر وتقصيرهم في الاستدلال .

وإنما ترجع الحكمة في دخول المتشابه في القرآن الكريم إلى أمور خمسة :

١ ـ لو كان القرآن كله محكماً لركن المسلمون إلى التقليد ولوقفوا عند الظاهر ولتركوا النظر أصلاً ، وفي ذلك بطلان معرفة اللّٰه بصفاته وأفعاله .

٢ ـ عند النظر في المتشابه يتعرف العلماء على ما أشكل عليهم ، إذ المذاكرة تدعو إلى الحق وتكشف عن وجه الصواب .

٣ ـ في التمييز بين المحكم والمتشابه شحذ العقول ومدعاة للنظر المؤدي إلى معرفة اللّٰه وتوحيده .

٤ ـ أنه تعالى علم أن الصلاح لعباده في ترداد النظر وكد القريحة من أجل الوصول إلى الحق .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

٥ ـ إن اقتران المتشابه بالمحكم مدعاة لسائر المذاهب إلى النظر لنصرة مذاهبهم، فيكون ذلك داعياً لأهل الحق إلى انشراح الصدور، وللمبطلين أن يتأملوا كثيراً فينزلون عن أباطيلهم، ولو كان القرآن كله محكماً لم يحصل هذا الوجه[1].

٩ ـ في نقد تأويلاتهم لأحوال المعاد

زعموا أن النظام في الدنيا من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من النطفة والنطفة من الإنسان، أو حصول النبات وتولد الحيوانات من أجناسها إنما ينصرم أبد الدهر. ولا يتصور عدم السموات والأرض.

أما القيامة فرمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر، فمعنى القيامة انقضاء دورنا الذي نحن فيه ليتلوه دور آخر، فلا معاد على الحقيقة، وإنما يعود كل شيء إلى أصله، يبلى الجانب الجسماني في الإنسان فيعود كل خلط من الأخلاط إلى طبيعته الغالبة، فإذا صفت النفس الناطقة وتطهرت عن الأخلاق الذميمة وتغذت بغذاء العلوم والمعارف المتلقاة من الأئمة المعصومين فإنها تعود إلى موطنها الأصلي، ولذا سمى اللّه ذلك العود للنفس الناطقة رجوعاً: ﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية** ﴾ [الفجر: ٢٧، ٢٨]، هناك تستكمل النفس بتلقي فيض العلوم الروحانية، ولذا قال الرسول: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)، أما النفس الموكوسة (أو المعكوسة أو المركوسة) في عالم الطبيعة المعرضة عن الأئمة فإنها تبقى أبد الدهر في النار التي هي التنقل في الأبدان بالتناسخ متعرضة للآلام والأسقام لا تفارق جسداً إلا ليتلقاها آخر، هذا هو المعاد فلا حشر ولا نشر، ولا قيامة ولا حساب، ولا جنة ولا نار[2].

هذا كلام منقول عن الفلاسفة والثنوية، قصدوا به صرف الخلق عن

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) يحيى بن حمزة: الشامل... المجلد الأول السفر الأول، ص ١٠٨.

المعتقدات الظاهرة ، وإبطال الثواب والعقاب .

ونرد عليهم فنقول : من أين عرفتم هذه التأويلات ؟ سيقولون : بالتعليم عن الإمام المعصوم ، فنقول : وما دعاكم إلى تصديقه وصرفكم عن تصديق صاحب الشريعة ، فإن قالوا : لكل ظاهر باطن ، قلنا : وما أدراكم أن لكلام إمامكم هذا الباطن من التأويل ما دام ليس لألفاظ اللغة عندكم قيود تحدد المعاني ، ولم استبعدتم إعدام العالم بعد إيجاده ، وإيجاده بعد عدمه ؟ وهي ليست مستحيلة ، وقد قال بها صاحب الشريعة ، وصرح بها الأنبياء فوجب تصديقهم .

أليس القادر على الإيجاد قادراً على الإعادة ؟ بل الإعادة أهون من الإيجاد ، قال تعالى : ﴿ **قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة** ﴾ [يس : ٧٨] .

وإن كنتم تجيزون علاقة النفس بجسم آخر بعد الموت ، أليس أولى عودتها إلى نفس الجسم ؟ فإن قالوا : إن فسد المزاج وانحل الجسم فلا بد لإعادته أن تصير نفس الأطوار من نطفة ثم جنين ثم سائر أطوار الحياة ، قلنا : من أوجد المخلوقات في أطوار قادر على خلقها دون أطوار .

ومن عجيب أمر الفلاسفة أنهم يدعون الحذق في المعقولات ثم تضيق عقولهم عن أصغر المقدورات ألا وهو إعادة الحياة إلى الأجسام وإثبات المعاد على نحو ما صرح به القرآن دون حاجة إلى تلك التحكمات[1] .

---

(١) يحيى بن حمزة : مشكاة الأنوار من ص ١١٦ ـ ١٢٦ .

الباب الثاني

الأديان الأخرى

الفصل الأول : في الرد على الصابئة .
الفصل الثاني : في الرد على المجوس .
الفصل الثالث : في الرد على النصارى .
الفصل الرابع : في الرد على عبدة الأوثان .

الفصل الأول

في الرد على الصابئة

مع اختلاف فرقهم حول مسألة قدم العالم أو حدوثه فقد اتفقت كلمتهم على القول بأن الأفلاك السبعة أحياء ناطقة ، وأن اللّه قد فوض إليها أمر العالم السفلي ، فهي المؤثرة في الحوادث في عالمنا . ويجب علينا عبادتها(*) ، وهي تعبد اللّه تعالى لأن اللّه تعالى أجلُ من أن يكون معبوداً لنا .

ويمكن الرد عليهم من عدة وجوه :

١ ـ إذا كانت النجوم مؤثرة في عالمنا فإما أن يكون ذلك بالطبع والإيجاب أو بالإرادة والاختيار ، فإن كان بالطبع والإيجاب لزم حصول التأثرات دفعة واحدة فيلزم أن يكون إنساناً كاملاً في الوقت الواحد من غير تراخ ، وأن تكون النواة نخلة ، وهكذا القول في سائر الناميات ، ويستحيل أن يكون فعلها بالإرادة والاختيار لكونها أجساماً فلكية شفافة نورانية ، ولا يمكن للجسم أن يكون فاعلاً في غيره إلا بالمماسة(**) وليس الأمر كذلك .

٢ ـ وأما أن تكون متمانعة في تأثيراتها أو متوافقة أو لا متمانعة ولا متوافقة ، فإن كانت متمانعة استحال حصول شيء من هذه الآثار لأجل تمانعها في أنفسها لأن كل واحد منها يمنع الآخر من التأثير فلا يوجد شيء من هذه الحوادث .

(*) كانت هذه الكواكب في أصل دين الصابئة وسائط بين الإنسان واللّه باعتبارها كائنات روحانية أو ملائكة ثم تطور الأمر فعبدت لذاتها .

(**) قضية غير صحيحة بعد اكتشاف اللاسلكي .

وإن كانت متوافقة في تأثيراتها لزم أن تكون هذه الآثار مستوية في الحصول على نسق واحد وطبيعة واحدة ، أما وقد علمنا باختلاف هذه الآثار فهذا دليل على فساد ما قالوه .

وإن كانت غير متمانعة ولا متوافقة في تأثيراتها لزم في كل واحد من هذه الأفلاك أن يكون أثراً صادراً عن طبيعة واحدة .

ولا يقال : لم لا يجوز أن تكون هذه الأفلاك مختلفة الحقائق في أنفسها فلهذا كانت آثارها مختلفة ، ويكون كل فلك منها يختلف آثاره لأجل اختلاف البروج التي اشتمل عليها ، ولهذا كانت آثار كل واحد من هذه الأفلاك مختلفة .

والرد : لو كانت الآثار مختلفة لاختلاف طبائع البروج لكان الفلك في نفسه مركباً لا بسيطاً وهم يقولون ببساطته .

وقالوا وجدنا الثمار والزروع وسائر الأشياء النامية موقوفة في صلاحها ونموها على طلوع الشمس ، وما كان محتجباً عنها فإنه يفسد ويهلك فعلمنا أن النبات موقوف على هذه الأفلاك .

والرد : إنما يكون نمو النبات بالأرض والماء والهواء ، فليست إضافة ها إلى الأفلاك بأولى من إضافتها إلى هذه المواد ، لأن صلاحها ونموها واقف على هذه الأمور أجمع ، فإن أضافوها إلى هذه الأمور كلها وزعموا أنها كلها هي المؤثرة في وجود هذه الآثار فقد جنحوا إلى قول أصحاب الطبائع حيناً وإلى اعتقاد أصحاب النجوم حيناً آخر .

إن التأثيرات الواقعة في عالمنا على النبات وإن توقفت على الشمس والهواء والماء فإنها ترد آخر الأمر إلى من سخر هذه الأشياء جميعاً لنموها من أجل صالح الإنسان .

وأما قولهم : إنا نعبدها وهي تعبد اللّه تعالى لأن اللّه أجل من أن يكون معبوداً لنا فهذا خطأ من وجهين :

الأول : إن طلب العبادة إنما يكون من جهة من يكون قادراً عالماً حياً ، وهذه النجوم ليست حية ولا قادرة ولا عالمة ، وإنما أحكمت على هذه الهيئة وخلقت على هذه الكيفية لمصالح العباد في جميع أحوالهم .

الثاني : إنا نعلم من جهة صاحب الشريعة بطلان توجه العبادة إلى غير اللّه ، وإن شيئاً لا يستحق العبادة من أنواع المخلوقات .

إن هذه الأفلاك مشتركة في كونها أجساماً فلكية مضيئة نوارنية ، وإنها في أنفسها مختلفة في مداراتها ، وإن أقربها لنا فلك القمر ، فالذي جعل بعضها أعلى والبعض الآخر أدنى لنا هو الواحد القهار .

وكل منها مختص بنوع من الحركة في البطء والسرعة ، وذلك أيضاً بتقدير العزيز العليم ، واختصاصها في الصغر أو الكبر بمقدار فذلك بتدبير خالق لها قاهر أوجدها على علمه وبمقتضى حكمته .

إنها في أنفسها محتاجة إلى مدبر فكيف تكون مدبرة لغيرها ؟ ولو صلحت للتدبير لكان تدبيرها لأنفسها أحق وأولى .

وإنا نعلم من دين الأنبياء إضافة هذه الآثار في عالمنا إلى اللّه تعالى فهو المتولي إيجادها وإحداثها ، ونعلم أيضاً أن هذه الأفلاك جارية على نحو من التسخير والتدبير مستمرة على منهاج المصلحة مستقيمة على قانون الحكمة كما قال تعالى : ﴿ **والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر** ﴾ [الأعراف : ٥٤][1] .

---

(١) يحيى بن حمزة : الشامل . . المجلد الأول السفر الأول من ص ٩٧ ـ ١٠٣ .

الفصل الثاني

في الرد على المجوس

المجوس فرق ثلاث :

الأولى : زعموا أن النور قديم لم يزل وحده وأنه ذو أشخاص وصور ، وأن جميع الخير والصلاح والمنافع كلها من جهته وسموه «يزدان» وأن الشيطان متولد من شك عرض له ، وقالوا : إن جميع المضار والشرور والقتل والفساد كلها من الشيطان وسموه «أهرمن» ، واختلفوا في كونه جسماً ومحدثاً ، فالأقلون منهم زعموا أنه قديم وأنه ليس جسماً ، والأكثرون منهم ذهبوا إلى أنه محدث وأنه جسم ، ثم اختلفوا في حدوثه فمنهم من قال : إنه حدث من شك عرض ليزدان أو من فكرة سنحت له (ماذا يحدث لو كان له معارض ؟) ومنهم من زعم أن حدوثه كان من عفونات الأرض .

الثانية : زعموا أن النور في الأزل كان خالصاً ، ثم انتسخ بعضه فصار ظلمة ، فلما رآها النور كرهها وذمها ، فتولد الشيطان من تلك الظلمة المنسوخة من النور ، وأضافوا إلى النور جميع الخير والصلاح كما أضافوا إلى الظلمة جميع المضار والفساد كما زعم الأولون .

الثالثة : النور والظلمة قديمان ، وكان بينهما خلاف ، كل خير من النور وكل شر من الظلمة ، وقد كانت الدنيا ذات بهجة وسرور سليمة من الآفات والمصائب والعاهات ، وكان إبليس بمعزل عن النور ، وكان محله الظلمة فدار وشياطينه حول النور فتعذر عليه الدخول ، فاعمل رأيه بالمكر والخديعة حتى دخلها وجنوده ، وحارب الرب ثلاثة آلاف عام حتى توسطت بعض الملائكة في

الصلح على أن يكون إبليس وجنوده في قرار الضوء سبعة آلاف عام ، ولم يكن عند دخول إبليس على الأرض إلا رجل يقال له «كيومرشا» ومنه كانت امرأته ميشانة وهما أبو الشر ، ثم نبت من مسقط النور الأنعام والطيور والسمك وكل دابة ، وإذا انقضت المدة التي وقع عليها الصلح ظهر النور بجنوده وملائكته على إبليس وشياطينه .

والأصل في مقالات هذه الفرق الثلاث إيمانهم باستحالة إضافة الآلام والأسقام والشرور والقبائح إلى إله واحد حكيم(*) .

ونرد عليهم تارة على مذهب المعتزلة ، وتارة على مذهب الأشعرية ، ونكون عليهم يداً واحدة فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

أما طريقة المعتزلة ـ وهي المعتمدة ـ فمبنية على تحسين العقل وتقبيحه ، وحاصلها أن نبين وجه الحسن والقبح في الآلام والأسقام فما كان منها قبحاً محضاً استحال إضافته إلى الله لما سنقرره في الحكمة من استحالة فعله القبائح ، وما كان منها مختصاً بوجه حسن جاز إضافته إلى الله تعالى .

أما طريقة الأشعرية فهي مبنية على أن مستند الحسن والقبح هو الشرع ، وأن العقل لا قوة له على تحسين ولا تقبيح البتة ، فإذا كان الأمر هكذا فكل ضرر أو ألم صادر عن الله فهو حسن بكل حال ، ويكفي في حسنه صدوره عن الله ، ولا يعتبرون في حسنه وجهاً يخصه ، غير أن هذه الطريقة ضعيفة جداً .

ونرد على المجوس بحجتين :

الأولى : أليس عندكم أن الله حكيم لا يجوز أن يفعل شيئاً من القبائح ، وأن حدوث الشيطان من جهته ـ وهو أصل لجميع الشرور والقبائح ـ ولا يمكن

(*) ما ذكره المؤلف عن ديانات الفرس ـ وليست مجرد فرق ـ وإن كان صحيحاً في مجمله فإنه ليس دقيقاً في تفصيلاته ومن ثم جاءت بعض ردوده في غير موضعها ، فأهورمزدا هو الإله الأوحد وقد خلق كلا من يزدان وأهرمن ، وفي الديانة الزردشتية خلق أهرمن لحكمة رآها في التراكيب ، وهذه فكرة قريبة من العقيدة الإسلامية ، ومن ثم اعتبر كثير من الصحابة ومنهم علي بن أبي طالب الزردشتية ممن لهم شبهة كتاب وأخذت منهم الجزية ، ولم يكفروا غير المانوية لقولها بإلهين قديمين .

صدور شيء إلا من جهته وبسببه ، وإن اللّه تعالى هو المتولي خلقه وإحداثه ، فكيف يمكنكم مع القول بهذا تنزيه اللّه تعالى عن فعل هذه القبائح ، وقد فعل ما هو الأصل وهو خلق الشيطان .

ولا يقال : إنا نذهب في إحداث اللّه للشيطان كمذهبكم فيه ، فما اجبتم من ذلك فهو جوابنا ، لأنا لا نصف ذات الشيطان بأنها شر ، فجاز أن نقول إن خلقه حسن ، خلقه اللّه تعالى للإحسان إليه كسائر المكلفين ، وإنما أساء الاختيار لنفسه ففعل الشرور كلها ، فأفعاله هي الشر وليست ذاته شراً بخلاف مذهبكم ، فإن عندكم أن ذاته نفسها شر بمنزلة السم القاتل(*) ، فلا يمكنكم تنزيه الفعل الإلهي مع قولكم هذا عن فعل القبائح ، وقد قلتم بأنه فاعل لأصلها وهو الشيطان .

الثانية : أليس قد زعمتم أن اللّه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لهذه الحيوانات المؤذية من السباع والحيات وسائر الهوام ، فإذا جاز على مذهبكم أن يكون خالقاً للشيطان ومحدثاً له مع أنه أصل جميع الشرور والمفاسد ، فلم لا يجوز أن يكون خالقاً لهذه الحيوانات لنفعها والإحسان إليها ولنفعنا بها أيضاً في إرهابنا بعبرتها فنحترز عن فعل المعاصي المؤدية إلى عقابه كما نحترز عن مضارها ، فإذا تضررنا بخلقها عوضنا بعوض مقابل ذلك الضرر ويزيد عليه .

وأما قولكم إن إبليس حارب اللّه تعالى وهم جنوده واستولى عليه، فهذه مقالة ساقطة لأن اللّه تعالى قادر لذاته على كل الممكنات إلى ما لا نهاية ، ومن كانت هذه حاله استحال في حقه المحاربة ، فبطل هذيانهم[1] .

(*) ليس الخلاف بين الإسلام والمجوسية حول إبليس : هل ذاته أم أفعاله هي الشر ، وإنما كان ينبغي أن يلتزم المؤلف ببيان علة وجود الشر في العالم وإنه ابتلاء وفتنة للإنسان لصالح الإنسان نفسه وليميز اللّه الخبيث من الطيب ، وهذا هو رد المعتزلة الذي أوردوه تحت موضوعات : نفي صدور القبح من اللّه ـ اللطف الإلهي ـ أفعال اللّه تهدف إلى غايات محمودة (راجع كتابي : في علم الكلام الجزء الأول ص ١٤٢ ـ ١٤٩ ، أما موضوع الحسن والقبح (العقليين أو الشرعيين) فلا متعلق له بالرد على المجوس أو بتفسير أصل الشر .

(١) يحيى بن حمزة : الشامل . المجلد الأول السفر الثاني ص ١ ـ ٩ .

الفصل الثالث

في الرد على النصارى

تذهب النصارى إلى القول بأن اللّٰه جوهر واحد ذو أقانيم ثلاثة ، أما وصفهم اللّٰه بالجوهرية فإن الخلاف معهم من جهة اللفظ ، لأن معنى الجوهر أنه قائم بنفسه غير مفتقر إلى غيره ، غير أن الجوهر متحيز واللّٰه غير متحيز .

أما الأقنوم فهو لفظ سرياني ذهب بعضهم إلى أن الأقانيم أشخاص ، وذهب البعض الآخر إلى أنها صفات ، والأقانيم عندهم ثلاثة : أقنوم الآب وهو ذات الباري(*) ، وأقنوم الابن وهو الكلمة ، واقنوم روح القدس وهو الحياة .

وهم مضطربون بصدد هذه الأقانيم ، أما أن الأقنوم الأول يرجع إلى محض ذاته تعالى ، والأقنومين الآخرين ـ الكلمة والحياة ـ صفتان له أو أن تكون هذه الأقانيم الثلاثة موجودات ثلاثة قائمة بأنفسها مستقلة بذواتها ، أو أن يكون المرجع فيها صفات غير مستقلة بذاتها .

والنصارى فرق أربع :

الفرقة الأولى : الملكانية وهي أهم فرقهم فقد قالوا إن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وليس الاتحاد تاماً ، وإنما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج اللبن الماء ، والجوهر غير الأقانيم كما أن الموصوف

(*) الأقانيم باعتبارها صفات هي الوجود والعلم والحياة وباعتبارها أشخاصاً هي الآب والابن وروح القدس .

غير الصفة ، وبذلك ميزا بين الآب والابن واثبتوا التثليث ، والمسيح قديم أزلي وقد ولدت مريم إلٰهاً أزلياً فهي أم الإلٰه ، وقد وقع القتل والصلب على الناسوت واللاهوت معاً .

الفرقة الثانية : اليعاقبة ، وقد قالوا إن الاتحاد إنما كان من حيث الذات ، فالمسيح جوهر واحد من جوهرين وأقنومين ناسوتي ولاهوتي ، وإنهما امتزجا حتى صار منهما شيء واحد، ولذا سموا أصحاب الطبيعة الواحدة ـ وذلك كما تمتزج النار بالفحمة فتصير جذوة .

الفرقة الثالثة : النساطرة : وقد ذهبت إلى أن الكلمة تجسدت في المسيح لا على سبيل الامتزاج وإنما كإشراق الشمس على بلور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع ، فالمسيح إنسان ولد من إنسان ، ولكن النعمة الإلٰهية التي اتصلت بالرسل من قبله اتصالاً مؤقتاً اتصلت به اتصالاً دائماً مع بقاء الكلمة الإلٰهية مباينة للطبيعة البشرية أو الناسوتية ، وكما أن إشراق الشمس على البلور لا يجعل البلور شمساً ولا النقش على الشمع يجعل الشمع خاتماً وإنما صورة الخاتم كذلك الاتصال الإلٰهي ، فالمسيح بعد أن اتصلت الكلمة به لا يصبح إلٰهاً، إذ لا يبطل الاتصال قدم القديم (اللاهوت) ولا حدوث المحدث (الناسوت) . وقد وقع القتل على الناسوت دون اللاهوت الذي لا تحل به الآلام ، ومريم هي أم المسيح الإنسان .

الفرقة الرابعة وهي الأريوسية : كان عيسى عبد اللّٰه ورسوله بعد أن اصطفاه أبنا له على سبيل التشريف كما اتخذ إبراهيم خليلاً على سبيل التشريف .

والنقد الموجه إلى هذه الفرق جميعاً هو إبطال معتقدهم بالاتحاد أو الحلول ، ذلك أن معقول الاتحاد أن يصير الشيئان شيئاً واحداً ، وهذا يؤدي إلى بطلان أحد الذاتين : إما ذات اللّٰه أو ذات المسيح ، وهما ثابتان عندهم فيجب أن يكون الاتحاد باطلاً ، وأما الحلول ففاسد أيضاً لأنه يؤدي إلى قدم المحل أو حدوث القديم وكلاهما محال .

والاتحاد والحلول من توابع الجسمية والعرضية وذلك محال في حقه تعالى ، وبذلك يبطل اعتقاد كل من الملكانية واليعاقبة .

ولا يصح الاعتقاد ببنوة المسيح للّه ، لأنه إذا كانت ذات المسيح متولدة من ذات اللّه ، فإن المتولد لا بد أن يكون حادثاً وهم يعتقدون بقدمه .

هذا وإعطاء المسيح القدرة على إحياء الموتى أو إبراء الأكمة والأبرص لا يقتضي أن يكون إلٰهاً أو ابناً لإله ، ذلك أن اللّه هو المتولي فعل المعجزات للأنبياء ، إذ لا تتم إلا به .

وإذا كان المسيح جوهرين ، لاهوتي قديم وناسوتي محدث ، فقد عبدتم المحدث وهو غير إله ، وبذلك يبطل اعتقاد النساطرة .

وأما معتقد الأريوسية أن المسيح نبي صالح وعبد مخلوق شرفه اللّه بمعجزاته وأعلى درجته بطاعاته، وسماه ابناً على طريق التبني لا الولادة، فإن كان مقصدهم الإكرام والتعظيم فلا حرج عليهم في إطلاق لفظ التبني ، وإن كان لفظ البنوة في لغة العرب لا بد فيه من التجانس بين الأب والابن، كما يتعذّر أن يكون المحدث ابناً للقديم إذ بين الأب والابن عدد محدود من السنين[1] .

---

(١) يحيى بن حمزة : الشامل. . المجلد الأول السفر الثاني من ص ١٠ ـ ١٤ .

الفصل الرابع

في الرد على عبدة الأوثان

مع أنه ليس اسخف من الاعتقاد بأن وثناً أو صنماً إله يعبد من دون اللّٰه ، فإن الوثنية في أغلب الظن أقدم الأديان الباطلة ، يدل على ذلك جدال قوم نوح بما يفيد وجود هذه الوثنية قبله وقولهم : ﴿ **لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسرا** ﴾ [سورة نوح : ٢٣] ، فكيف تردت البشرية منذ أقدم الأزمان إلى هذه الدرجة من السخف وظلت عليه حتى بعثة الرسل .

ولقد اختلفت الأقوال في منشأ الوثنية على عدة تفسيرات :

الأول : إن بعض عبدة الكواكب والنجوم اتخذوا لها هياكل وصوراً ثم عبدت هذه لذاتها .

الثاني : الاعتقاد في بعض الرجال الصالحين أنهم أولياء اللّٰه ، ثم اتخذوا لهم صوراً أو تماثيل فعبدوها ليكونوا شفعاء لهم عنداللّٰه .

الثالث : إنها ترجع إلى القول بالحلول أي حلول صفة اللّٰه وتجسدها في صورة وثن أو صنم .

الرابع : إن هذه الأصنام كانت تتخذ قبلة للصلاة يسجدن تجاهها ثم عبدت لذاتها .

الخامس : يرى القاسم البلخي أن الأصل في الوثنية اعتقاد الجسمية في اللّٰه وأنه تعالى في صورة حسنة كأعجب ما يكون من الصور ، ثم عكفوا عليها

قاصدين بها طلب الزلفي إلى اللّٰه : ﴿ **ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى اللّٰه زلفى** ﴾ [الزمر : ٣] .

ومعتمدنا في بيان سخف مقالتهم واعتقادهم وجهان :

الأول : إن العبادة تعني غاية الخضوع والتذلل للمعبود ، ولا يليق ذلك إلا لمن يستحقه ، ولا يستحقه على الحقيقة إلا اللّٰه ، لأنه خالق العباد والمنعم عليهم بأصول النعم وفروعها ، والمجازي لهم على أعمالهم ، ومعلوم بالضرورة أن الأوثان لا تستحق شيئاً من ذلك .

الثاني : حكم اللّٰه على عقولهم بالسخف لعبادتهم ما صنعته أيديهم مما لا يسمع ولا يبصر ولا يملك للإنسان نفعاً ولا ضراً ولا يغني عنه شيئاً[١](*) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥ ـ ١٦ ، من السفر الثاني .

(*) أمر مثير للتساؤل ألا يتعرض يحيى بن حمزة لذكر اليهودية مع كثرة اليهود في اليمن

٣ - الجانب العملي

الباب الأول

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

فصل واحد :

١ - في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٢ - في الشروط الواجبة في الأمر والنهي .

٣ - فيما يتعلق بالإكراه .

٤ - في كيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

معنى أن الشيء معروف أن يعلم فاعله حسنه ، ومعنى أنه منكر أن يعرف فاعله قبحه .

والأمر بالمعروف يفيد أموراً ثلاثة:

١ ـ صيغة الأمر الدالة على طلب تحصيل المعروف .

٢ ـ أن يراد به إظهار الكراهة لتركه والإخلال به .

٣ ـ حمل الغير على فعل المعروف ومنعه عن الإخلال به .

أما النهي عن المنكر فإنه يفيد عند إطلاقه أموراً ثلاثة على عكس ما ذكرناه في الأمر بالمعروف(*) .

والطريق إلى معرفتهما هو العقل والشرع ، ذلك لأن العقل يستحسن أمر الغير بفعل الواجبات كما يستحسن النهي عن فعل الظلم وسائر القبائح . وأما الشرع فقوله تعالى : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالعروف وينهون عن المنكر** ﴾ [آل عمران : ١٠٤] ، وقوله : ﴿ **لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسىٰ بن مريم ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون** ﴾ [المائدة : ٧٩] ، فكان اللعن والذم لأجل تركهم النهي عن المنكر ، وقول الرسول : (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن

(*) صيغة النهي الدالة على المنع وإظهار الإرادة لتركه ، وحمل الغير على تركه .

اللّه عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم)، وقوله: (لا تحل لعين ترى اللّه يعصى أن تطرف حتى تغير أو تنتقل).

وكل من الأمر والنهي ينقسم إلى أمر يخصه ، أما المعروف فله تقسيمات أربعة :

التقسيم الأول : باعتبار حكمه إلى واجب وغير واجب ، وإن كان المتقدمون من المعتزلة قد أطلقوا القول فاعتبروا الأمر بالمعروف كله واجباً من غير تقسيم ، وأول من قسمه هو أبو علي الجبائي فقال الأمر بالواجب واجب والأمر بالنافلة نفل ، لأن الأمر لا يكون إلا على نفس حال المأموز به ، والنفل خلاف الفرض ، وقد ميز الشرع لنا بين الواجب والمندوب والمباح .

التقسيم الثاني : باعتبار طريقه إلى ما يكون معروفاً : العقل أو الشرع ، فالذي يكون طريق معرفته العقل هو المحسنات العقلية نحو قضاء الدين ورد الأمانة واصطناع المعروف والإنصاف وغير ذلك من الأمور التي تعرف بالعقل ، وأما ما يكون طريق معرفته الشرع نحو الأمر بالصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الفروض الشرعية .

التقسيم الثالث : باعتبار استحالة وقوع الإكراه فيه أو إمكانه : أما ما يمتنع دخول الإكراه فيه فهي أفعال القلوب نحو العلم باللّه وتوحيده والعلم بصدق صاحب الشريعة ، لأن الإلجاء إلى تركهما محال ، وأما ما يصح وقوع الإكراه فيه فهي أفعال الجوارح نحو ترك الصلاة والصوم والحج ، فإن أكره المسلم على تركها جاز له ذلك ، ألا ترى أنه قد تقرر بالإجماع ترك الصلاة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق ، وإذا جاز للمرء الإفطار لأجل مشقة السفر أو المرض فكيف لا يجوز له ترك الصوم لأجل هلاك النفس وإتلاف الروح ، وإذا جاز للساعي إلى الحج تركه عند الإحصار من عدو فكيف لا يجوز له تركه لأجل سلامة النفس وحفظها .

التقسيم الرابع : باعتبار من يقوم بالأمر بالمعروف ، فمن الأفعال ما لا يقوم به إلا الأئمة ، ومنها ما يقوم به الأئمة وغيرهم من الناس ، فالذي لا يقوم

به إلا الأئمة نحو الغزو وتجييش الجيوش وحفظ بيضة الإسلام ، أما ما يقوم به الأئمة وغيرهم فنحو إصلاح الطرق وتشييد المساجد وفض الشجار بين الخلق ونصب القوام على أموال الأيتام والوقوفات التي مصرفها إلى الفقراء وغيرهم .

وأما المنكر فله بدوره تقسيمات أربعة :

التقسيم الأول : باعتبار الطريق إلى معرفة كونه منكراً : العقل أو الشرع وما كان طريقه العقل فمنه ما يجب إنكاره بكل حال ، ومنه ما يجب إنكاره في حال دون حال، فالذي يجب إنكاره في كل حال نحو الظلم والكذب وسائر القبائح العقلية ، أما ما يجب إنكاره في حال دون حال فنحو رمي السهام واستخدام الأسلحة .

وأما ما يجب إنكاره على مرتكبه شرعاً فمنه ما يجب على كل مكلف ومنه ما يجب إنكاره على مكلف دون مكلف ، فما يجب إنكاره على كل مكلف نحو الزنا وأكل الربا وشرب المسكر وغير ذلك من القبائح الشرعية ، وأما مايجب إنكاره على مكلف دون آخر نحو شرب الدواء .

التقسيم الثاني : باعتبار حاله إلى ما يتغير بالإكراه وإلى ما لا يتغير حاله من التحريم إلى الإباحة نحو التلفظ بكلمة الكفر وإن كان الثبوت على الدين أفضل ، وثانيهما أن يتغير حاله من التحريم إلى الوجوب نحو أكل الميتة وشرب الخمر إن خاف الهلاك عند المخمصة، فله أن يتناول منها ما يسد رمقه ، وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه نحو القتل وقطع أعضاء الغير ، فإن هذا وما أشبهه لا يجوز دخول الإكراه فيه حتى وإن قتل دونه .

التقسيم الثالث : باعتبار موقعه إلى ما يكون المنكر مختصاً وقوعه بالواحد منا وما يكون متعدياً إلى الغير ، أما ما يتعلق بالواحد منا فنحو تعاطي الدواء وأما ما يتعدى إلى الغير فهي جميع المنكرات التي يجب النهي عنها .

التقسيم الرابع : باعتبار من يتعلق به النهي عن المنكرات وهي على وجهين : من لا يحق له توقيع العقاب غير الأئمة نحو إقامة الحدود في السرقة

والزنا وغيرهما ، ومن يحق للغير توقيع العقاب كالوالدين في تأديب الأبناء[1] .

١ ـ في أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وهي : الآمر الناهي ، ثم المأمور المنهي ثم المأمور به والمنهي عنه ثم نفس الأمر والنهي فهذه أركان أربعة .

الركن الأول : نريد بالآمر الناهي كل بالغ عاقل ذكر حر مسلم ، أن يكون بالغاً لأنه لا قوة للصبية على التمييز ، وأن يكون عاقلاً لأنه لا يجوز ذلك للمجانين ، وإن كانت لا ولاية لهم على أموالهم وأنفسهم فكيف تكون لهم ولاية على غيرهم ، وأن يكون ذكراً ، وإنما منعنا النساء عن القيام بهذين الأمرين فلأن عقولهن أقرب إلى الضعف والهوان وأحوالهن أميل إلى العجز ولأن هذا مخالف لما فهم من مقصود الشرع في حقهن فإن الشرع لم يجعل لهن ولاية على نفوسهن فضلاً عن أن تكون لهم ولاية على هذه الأمور العظيمة(*) ، وأن يكون حراً فلأن أقدار العبيد نازلة عند الخلق(**) ، وأن يكون مسلماً لأن الخطاب موجه إلى المؤمنين دون المشركين ، ثم إنهم مصرون على أعظم المنكرات وهو الكفر فكيف يتأتى منهم إنكار المنكر مع إصرارهم على ما هو أعظم منه ، وقد ذكر الخوارزمي أنه لا يمتنع من الكفار إنكار المنكرات العقلية(***) .

الركن الثاني : في المأمور المنهي فهو كل بالغ عاقل ، أما الصبية فيمنعون

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .

(*) لا نوافق يحيىٰ بن حمزة استبعاده النساء من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأكثر من سبب : إن الشرع وإن جعل لولي أمرها حق تزويجها دون نفسها فإن الولاية الكاملة لها على ما تملك ، إنها كأم تقوم بتربية أولادها فإنها تأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر وإلا فما عسى أن تكون التربية إن لم تكن كذلك .

(**) تعميم لا يجوز فقد كان الأخشيديون والمماليك عبيداً وكانوا حكاماً .

(***) وقول الخوارزمي يستقيم مع الموقف المعتزلي الذي يجعل العقل سبيلاً إلى معرفة كل من الحسن والقبح .

عن الإضرار بالخلق والإفساد في الأرض كما يمنعون من شرب الخمر ، وأما اليهود والنصارى فإنهم يحاسبون وفق شرائعهم .

الركن الثالث: المأمور به والمنهى عنه: وهو كل واجب يمكننا حمله عليهم وكل قبيح يمكننا منعهم عنه، ويستثنى من ذلك ما وقع فيه خلاف بين العلماء.

الركن الرابع : نفس الأمر والنهي ففي الأمر إرادة تنفيذ المأمور وفي النهي إرادة اجتناب المنهى عنه .

٢ ـ في الشروط الواجبة في الأمر والنهي

أ ـ أن يكون المأمور به حسناً في ذاته كما يكون المنهى عنه قبيحاً في ذاته وأن يكون ذلك معروفاً، لأنه إن لم يكن المأمور معروفاً حسنه والمنهى عنه معروفاً قبحه فلا وجه للأمر أو النهي .

ب ـ ألا يكون المأمور أو المنهي عنه واقعاً لأن المأمور به إن كان قد وقع أضحى الأمر بالمعروف تحصيل حاصل ، وإن كان المنهى عنه قد وقع استحال دفعه .

جـ ـ إن غلب على ظنه أن إنكار المنكر يؤدي إلى منكر أشد كأن يعلم أنه إن أنكر عليه الزنا أو شرب الخمر فإنه يزيد أو يكفر فإنه لا يحسن الإنكار .

د ـ أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لأمره ونهيه تأثيراً فإن غلب على ظنه أن ليس له تأثير فإنه يحسن ولكنه لا يجب ، وذهب القاضي عبد الجبار أنه لا يحسن ولا يجب ، ذلك إن الغرض من النهي عن المنكر ألا يقع المنكر ، فإذا لم يحصل هذا الغرض أضحى النهي عبثاً .

وقد انعقد الإجماع على أن طريق الوجوب هو الشرع ولا يجب الأمر شرعاً إلّا إذا غلب على ظنه قبوله، أما الإنكار فإنه يحسن لأن فيه إعزازاً للدين سواء قبل المنهى أو لم يقبل.

ولكن هل يجوز إنكار المنكر إذا كان فيه هلاك النفس أو السجن أو مصادرة المال ؟ ذهب أبو الحسين البصري إلى أن في الصبر على القتل دون التلفظ بكلمة الكفر حسناً لما فيه من إعزاز الدين ، وذهب القاضي عبد الجبار إلى أن مثل هذا الإنكار يقبح لما فيه من التهلكة ولا إعزاز للدين فيه ، أما إن كان في ذلك ضياع المال فإنه يحسن ، لأن المال يستحقر بالإضافة إلى الكف عن المفسدة .

٣ ـ فيما يتعلق بالإكراه

إن السبب المبيح للأمور المحرمة كالنطق بكلمة الكفر وأكل الميتة وشرب المسكر وسائر الأمور المحرمة إنما هو الخوف من القتل والتلف وما يؤدي إليهما ، أما إن خوف بالضرب أو أخذ المال أو ما لا يخشى منه تلف النفس فإنه لا يعد إكراهاً ولا تباح الأمور المحرمة لأجلها .

ولا يكون إكراه إلا متى كان المكرِه (بكسر الراء) قادراً على إنفاذ ما توعد به ، ولا سبيل للمكلف إلى التخلص من وعيده ، سواء كان المكره سلطاناً ظالماً أو لصاً أو خارجياً (من الخوارج) ، أما إذا لم يكن المكره قادراً على إنفاذ ما توعد به أو وجد المكرَه(بفتح الراء) سبيلاً إلى التخلص من ذلك فإنه لا يكون مكرهاً .

يحصل من مجموع ما ذكرناه ضرورة توفر ثلاثة أركان في الإكراه:
الأول : أن يكون المكره قادراً على تنفيذ ما توعد به .
الثاني : أن يكون المتوعد به هو تلف النفس لا غير .
الثالث : أن لا سبيل للمكره إلى الخلاص مما يخافه بأي وجه .

ومعتمدنا في الدلالة على إباحة الأمور المحرمة حال الإكراه أمران :
أحدهما : أن اللّه تعالى أباح التلفظ بكلمة الكفر في قوله تعالى : ﴿ **إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان** ﴾ [سورة النحل : ١٠٦] ، فإنها نزلت في عمار وأبيه ياسر لما خوفا بالقتل فثبت ياسر على الدين وتلفظ عمار بكلمة الكفر فقتل ياسر وسلم عمار .

ثانيهما : أنه تقرر بالإجماع أنه عند الخوف على النفس من الموت أو التلف فإنه يباح أكل الميتة وشرب الخمر وسائر الأمور المحرمة .

ولا يصح دخول الإكراه في أفعال القلوب ، وإنما يكون في القول على اللسان أو فعل الجوارح .

ولا إكراه في قتل الغير، فمن أكره على قتل غيره فالواجب عليه الكف عن قتله وإن قتل دونه ، لأنه ليس في الحقيقة لنفسه مخلصاً لما يلحقه من العذاب في الآخرة ، ولو حل ذلك لأجل الإكراه للمضطر في مخمصه أن يأكل غيره وهذا محال(*) .

وقد يكون القذف من صور الإكراه ، ويرى البعض غير ذلك ، والحق عندنا أنه مما يدخله الإكراه لأنه ليس أبلغ حالاً من التلفظ بكلمة الكفر ، ولكنه يحسن أن يفعل ذلك على جهة التعريض .

صورة أخرى من الإكراه هو الزنا ، ولا شبهة في أن المرأة قد تكره على الزنا ، أما الرجل ففي صحة الكراهة على الزنا خلاف بين العلماء ، والحق عندنا أنه يصح وقوع الإكراه في الزنا إن خاف القتل .

٤ ـ في كيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندنا من فروض الكفايات لأن المقصود منهما وقوع المعروف وعدم وقوع المنكر ، والمعتمد في وجوبهما عن الكفاية وجوه ثلاثة :

أولها : أن الآيات الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقوله : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن**

(*) المشكلة أعقد مما تصوره يحيى بن حمزة ، فالحكام البغاة يسخّرون جنودهم للبغي والعدوان والإفساد في الأرض فهل يستطيع الجنود مخالفة أوامرهم ، إنه في نظر القوانين العسكرية تمرد عقوبته الإعدام رمياً بالرصاص .

المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [آل عمران : ١٠٤]، وقوله تعالى : **﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم إلى قوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه. . . ﴾** [المائدة: ٧٩]، فبين أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قبيح ، وفي ظاهرة الآيتين دلالة على الوجوب لم يفصل أحداً عن أحد ، وهذا هو الذي نريده بوجوب الكفاية[١] .

ثانيهما : أن المقصود هو تحصيل المعروف وعدم وقوع المنكر ، هذا حاصل بقيام البعض دون البعض .

ثالثهما : أن الإجماع منعقد على أنه إذا قام به البعض سقط حكمه عن الباقين .

ولو تعطل فرض الكفاية ولم يقم به أحد فإن الحرج يعم الكل إذ كانوا متمكنين من القيام به وقصروا عنه ، أما إذا كان لا يتسنى القيام به إلا الآحاد فإن الحرج لا يكون موجهاً إلى الكل ، ذلك أن فرض الكفاية ربما خص وربما عم بحسب الإمكان ، قد يتمكن منه الكل وقد لا يتمكن منه إلا الآحاد .

وإذا أمكن حصول المعروف أو منع المنكر بالسهل فلا حاجة بنا إلى تجاوزه إلى الأمر الصعب ، هذه قاعدة يمكن تقريرها عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً فإن تجاوز السهل إلى الصعب دون حاجة يعد عيباً ، وأما شرعاً فلقوله تعالى : **﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت أحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي ﴾** [سورة الحجرات : ٩]، فبينت الآية الابتداء بالسهل وهو الصلح ، فعلى الناهي أن يبدأ بالقول اللطيف والوعظ الحسن فإن كفى فلا حاجة إلى تجاوزه ، وكم رأينا من إنسان يكفي في منعه عن المنكر لين القول والنصح البالغ ، فإن لم يصلح تجاوزه إلى الغلظة في القول ، وإلا فالمنع بالضرب والحبس ، ثم يتجاوزه إلى المقاتلة والمدافعة .

وليست المنكرات مقصورة على الأفعال بل منها مايتعلق بالمعتقدات

---

(١) يحيى بن حمزة : الشامل ص ٢٧٩ .

كالاعتقاد بالجبر والتشبيه أو أن اللّه عالم بعلم غير ذاته أو أنه تعالى في جهة أو أنه يرى يوم القيامة أو ما شاكل ذلك من الاعتقادات الخاطئة التي لا تستتبعها أفعال ، ويكون النكير فيها بالنهي عنها تارة وببيان فسادها تارة أخرى.

ومن المعتقدات ما يتبعها أفعال كالاعتقاد أن مع اللّه إلٰهاً آخر فإنه يتبعه عبادته أو كاعتقاد الخارجي استحلال دم المخالف .

ومن المعتقدات ما يتبعه ترك نحو اعتقاد البرهمي تكذيب الأنبياء فإنه يتبعه ترك تصديقهم وعدم قبول شرائعهم .

وإنما يكون النهي عن المنكر في ذلك كله ببيان فساد المعتقد وبطلانه ، فيتبع ذلك الكف عن الأفعال اللازمة عن هذه الاعتقادات .

أما الكلام في كيفية النكير في العبادات والمعاملات والعادات فهو باب واسع متعلّق بالفقه، أما ما يتعلق بأصول الدِّين فقد وفيناه وباللّه التوفيق[1].

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .

دعـــاء

اللّهم إن هذا مقام من أفردك بشرائف التقديس والتوحيد ، ومدحك بعظائم التنزيه والتمجيد ، مما أوضحه برهان العقل من الصفـات الإلْهية وصـرح به وشهد عليه سلطان النقل من سمات الربوبية ، ولـم نر مستحقاً لهذه المحامد الشريفة سوى ذاتك ولا مختصاً بهذه الممادح الجليلة غير صفاتك.

اللّهم أسألك بجودك أن تجعل تبعتي في هذا الكتاب(*) ثقلاً في ميزان خيراتي وزيادة في ثوابي وحسناتي ، وأن توفقني فيما استقبله من عمري وأجعله خالصاً لوجهك الكريم إنك سميع مجيب .

(*) يقصد يحيى بن حمزة كتاب: الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية وقد فرغ المؤلف من تأليفه يوم ٥ شعبان عام ٧١٢هـ.

الباب الثاني

في الأخلاق

الفصل الأول : المهلكات
الفصل الثاني : من المهلكات إلى المنجيات .
الفصل الثالث : المنجيات .

تمهيد :

الإنسان كائن مكلف بتكاليف دينية وخلقية ، والعقل مناط التكليف ، والعقل والقلب لفظان مترادفان في الفكر الإسلامي بعامة ، وإن غلب استعمال لفظ العقل بصدد النظر والأصول ، كما غلب استعمال لفظ القلب بصدد العمل والسلوك ، فالعقل ينظر ويستدل ، والقلب يؤمن ويهتدي ، ومن ثم استهل يحيى بن حمزة كلامه في أصول الدين بالحديث عن العقل ، كما استهل علم الأخلاق بالحديث عن القلب .

١ ـ في القلب وصلته بالأخلاق

يطلق القلب على معنيين :

الأول : اللحم الذي يكون في الجانب الأيسر من الصدر ، ولا يتعلق بشكله وكيفيته شيء من الأغراض الدينية ، وإنما يتعلق به غرض الأطباء .

الثاني : اللطيفة الإلٰهية التي تتعلق بها المقاصد الدينية ، تلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهي المخاطبة والمطالبة والمثابة والمعاقبة .

أما عن وجه تعلقها بالقلب الجسداني فقد تحير في ذلك أكثر العلماء ، هل كتعلق الأعراض بالأجسام ؟ أم تعلق الصورة بالمرآة ؟ أم تعلق المكان بالمتمكن فيه ؟ ليس ذلك من همنا ، وإنما همنا إصلاحه على أي وجه كانت حقيقته .

وقد خصَّ اللَّه الإنسان بقلب يدرك ويعقل ، ولا يشاركه في ذلك سائر الحيوانات ، ولذا تميز الإنسان بخاصيتين :

الأولى : العلم : وأشرف العلوم العلم باللَّه ، لأن في إحراز هذا العلم يحصل كمال الإنسان ، وفي كماله إحراز السعادة الأخروية ، والفوز بجوار اللَّه في دار الكرامة .

الثانية : الحكمة : وهي حالة النفس حين تدرك الصواب من الخطأ في جميع أفعاله فتكون مطابقة لمنهاج الحق ، وإليه الإشارة في قوله تعالى : ﴿ **ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً** ﴾ [البقرة : ٢٦٩] .

وجميع أعضاء الإنسان خادمة لقلبه مسخرة له وهو المتصرف فيها ، فهي بمثابة آلات له يحرز بها الصلاح في الدنيا والسعادة في الآخرة .

وكل قلب صالح بالفطرة لمعرفة الحقائق ، لأنه جوهر شريف مفارق لسائر الأعضاء والجوارح[1] .

والقلب كالمرآة لديه استعداد أن تتجلى عليه حقائق الأمور ، أما إذا لم تكشف المرآة الصورة فلأمور تعرض لها : كالصدأ ، والكدورة ، والعدول بها عن جهة الصورة ، أو الحجاب بين المرآة والصورة ، أو عدم النور المتصل بالمرئي ، كذلك القلوب : إنما تخلو من العلوم لمثل هذه العوارض من نقصان وكدورة ، وعدول عن جهة الحقيقة ، أو الحجاب من اعتقاد مسبق من جهة التقليد أو عدم نور التوفيق من جهة اللَّه ، فما يحصل من الإنسان من خير أو شر فمن الآثار الحاصلة في القلب ، والباعث على تلك الآثار جهات ثلاث :

- الأسباب الظاهرة من الحواس الخمس .
- الأسباب الباطنة كالخيال والشهوة .
- الخواطر الحاصلة في القلب من أفكار وأذكار .

---

(١) يحيى بن حمزة: تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب ص ٢٠. تحقيق إسماعيل بن علي الجرافي ـ المكتبة السلفية ـ القاهرة ١٩٨٥.

والخواطر هي المحركات للإرادات ، فمبدأ الأفعال الخواطر ، والخواطر تحرك الرغبة ، والرغبة تحرك العزم والعزم يحرك الأعضاء .

ومن الخواطر ما يدعو إلى الخير ، ومنها ما يدعو إلى الشر ، الخاطر المحمود يسمى إلهاماً ، والخاطر المذموم يسمى وسواساً ، وسبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملكاً ، وسبب الخاطر الداعي إلى الشر يسمى شيطاناً ، واللطف الذي به يتهيأ القلب لقبول إلهام الملك يسمى توفيقاً ، والذي به يتهيأ لقبول وسواس الشيطان يسمى خذلاناً ، وهكذا يتجاذب القلب الملك والشيطان ، الملك يرشده ويهديه ، والشيطان يضله ويغويه ، ومتى جاهد الإنسان نفسه بطرح الشهوات وتشبه بأخلاق الملائكة صار قلبه مستقراً للملائكة ومهبطهم ، وإن اتبع شهوته تسلط الشيطان عليه ، وصار القلب عشاً للشيطان[1] .

وإنما يدخل الشيطان قلب الإنسان بعشرة أمور : بالحسد والحرص ، بالشهوة والغضب ، بحب الشهوات وزينة الدنيا ، بالطمع والجشع ، بالعجلة في الأمور والطيش ـ ولذا قيل العجلة من الشيطان ـ بالفتنة بالأموال والأملاك ، بالبخل وخوف الفقر ، بسوء الظن والغيبة ، بالنهم في الطعام والتأنق في المآكل الفاخرة ، بالجهل الذي يؤدي بالعوام إلى الاعتقادات الكفرية وهم لا يشعرون[*] .

وللقلب من الوسواس أربع أحوال : الخاطر وحركة الشهوة وحكم القلب ثم تصميم العزم ، والثلاثة الأول لا تقع تحت الاختيار ، وإنما هي أحاديث النفوس تهجس في الخواطر ، ولذا يقول الرسول : تجاوز اللّٰه عن أمتي ما حدثت به نفسها ما لم تقل أو تفعل[**] ، أما الحال الرابعة وهي تصميم العزم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(*) غلب على يحيى بن حمزة كونه متكلماً حين أقحم الأمر الأخير على أمور تتعلق كلها بالسلوك والأخلاق .

(**) يذكر يحيىٰ بن حمزة نفس المثال الذي ذكره الغزالي في الأحياء جـ٣ ص ٣٦ (طبعة مكتبة صبيح) ـ كما لو خطر له مثلاً صورة امرأة وأنها وراء ظهره في الطريق لو التفت إليها لرآها والثاني =

ففيه تقع المؤاخذة ، ذلك أن بعض العزوم والإرادات مشاركة للأفعال أو مضافة إليها ، كالاستخفاف باللّٰه وبأنبيائه ، وهذا مؤاخذ عليه الإنسان بدليل قوله تعالى : ﴿ **وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به اللّٰه** ﴾ [البقرة : ٢٨٤] ، فكل عزم يدخل تحت الاختيار من أعمال القلوب فإنه مؤاخذ به(*) .

٢ ـ أمهات محاسن الأخلاق

حسن الخلق هيئة راسخة في القلب عنها يصدر كل خير ، وأمهات الأفعال المحمودة خصال أربع : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل .

أما الحكمة فهي حالة للنفس يدرك بها الصواب عن الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية وهي ثمرة قوة العقل ، وباعتدال العقل يتم حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي وإصابة الظن والتفطن لدقائق الأعمال وخفايا الأسرار ، فإن أفرط في الزيادة فيها حصل المكر والخداع والدهاء ، ومتى حصل التفريط فإنه يثمر البله والغمارة والحمق والجنون .

وأما الشجاعة فهي قوة الغضب ، إن انقادت للعقل فإنها تثمر النجدة والشهامة وكبر النفس والاحتمال والثبات وكظم الغيظ والوقار والتؤدة ، وهذه كلها أخلاق محمودة ، وأما إفراطها فهو التهور ويصدر عنه الصلف والكبرياء والعجب والخرق والاستشاطة ، وأما تفريطها فيصدر منه المهانة والذل والخساسة وصغر النفس والضعف عن طلب الحق .

وأما العفة فهي تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع ، فإن حصلت صدر عنها الحياء والمسامحة والقناعة والورع ، وأما ميلها إلى الإفراط فيحصل منها الشره والوقاحة والخبث والمجون والفجور وغير ذلك من الصفات المذمومة ، وأما

= هيجان الرغبة إلى النظر وهو حركة الشهوة ويسمى ميل الطبع كما يسمى الأول حديث النفس والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل أي أن ينظر إليها والميل الرابع تصميم العزم على الإلتفات وهذا يسمى قصداً .

(*) المثال الواضح لذلك ما ذكره الحارث المحاسبي في كتابه الرعاية لحقوق اللّٰه : من نوى عدم قضاء الدين فهو سارق .

تفريطها فيحصل منها الإنقباض والوحشة واللؤم .

وأما العدل فهو حالة النفس تحمل فيها الغضب والشهوة على مقتضى الحكمة ويضبطها عن الاسترسال والانقباض على حسب المقتضى ، والإفراط فيها يورث الشح والانقباض ، والتفريط يورث الظلم والفساد .

هذه هي أمهات محاسن الأخلاق وهي الجامعة للفضائل ، فمتى حصلت على جهة الاعتدال فهي الغاية(*) .

٣ ـ أمهات الذنوب

إن جملة الذنوب يمكن أن تندرج تحت إحدى مراتب أربع :

١ ـ مشاركة اللّه في صفات الربوبية : وذلك حين ينزع الإنسان إلى أن يشارك اللّه في صفات تتعلق بربوبيته ، وذلك نحو النزوع إلى الكبر والجبروت وحب دوام البقاء وطلب الاستعلاء على الخلق حتى كأنه يريد أن يقول : ﴿ **أنا ربكم الأعلى** ﴾ وعن هذه الصفات تتشعب المهلكات من الذنوب والكبائر من المعاصي .

٢ ـ الصفات الشيطانية : كالحسد والبغي والحيلة والخداع والأمر بالفساد والمكر ، وفيها يدخل الغش والنفاق والدعوة إلى الأمور الباطلة والمذاهب الرديئة والضلالات العظيمة ، هذ الصفات هي أعظم حبائل الشيطان .

٣ ـ الصفات البهيمية : ومنها يتشعب الشره والتكالب والحرص على قضاء شهوة البطن والفرج ومنه يتشعب الزنا واللواط والسرقة وأكل مال اليتيم وجمع الحطام لأجل الشهوات لأن كل من جمع هذه الصفات فهو يشبه البهائم .

(*) يرجع هذا التقسيم ـ كما هو معلوم ـ إلى أفلاطون وتصنيفه لقوى النفس الثلاث الغضبية والشهوانية والعاقلة وعن التوازن بينها تلزم فضيلة العدل ، كما أن القول بأن الفضيلة وسط بين أفراط وتفريط مصدره أرسطو ، وقد وصلت هذه الأفكار إلى يحيى بن حمزة عن طريق الغزالي .

٤ ـ الصفات السبعية : ومنها يتشعب الغضب والحقد والعدوان على الناس بالضرب والشتم والقتل .

هذه أمهات الذنوب ومنابعها ، تنفجر منها على القلب والجوارح ، على القلب كالنفاق وإضمار الخداع للناس ، وعلى العين والسمع بالتطلع على العورات وعلى اللسان بالغيبة والنميمة ، وعلى البطن بأكل المال الحرام ، وعلى الفرج بالزنا وعلى اليدين بالقتل والبطش وعلى القدمين بالسير إلى كل محظور[1] .

---

(١) يحيى بن حمزة : تصفية القلوب . ص ٢٩ ، تحقيق إسماعيل الجرافي طبعة ١٩٨٥ .

الفصل الأول

المهلكات

تمهيد :

يرى الصوفية بصدد سلوك الطريق الصوفي وجوب التخلية قبل التحلية : تخلية النفس عن المعاصي والآفات قبل تحليتها بالطاعات وصالح الأعمال ، ومن ثم كانت التوبة أول المقامات ، إذ التوبة عزم على عدم العود إلى ما فات من المخالفات ، ومن ثم كان حديث الغزالي في الأحياء عن المهلكات قبل المنجيات .

ومع أن يحيى بن حمزة لم يكن صوفياً أو بالأحرى لم يكن يرى رأي الصوفية في أن الذوق أو الإلهام هو السبيل إلى معرفة اللّٰه فإنه حذا حذو الغزالي في النهج وفي المصطلحات مستخدماً نفس التعبيرين : المهلكات والمنجيات .

ويرى الصوفية أيضاً أن جميع المعاصي والرذائل إنما ترد إلى آفات في النفوس ، فليس أعمال الجوارح إلا تعبيراً عن خطرات القلوب ، ذلك أن القلب هو المتصرف فيها ، والباطن سلطان الظاهر وأصله ، فإن صلح الأصل صلحت آثاره .

مرة أخرى تابع يحيى بن حمزة الصوفية بعامة والغزالي بخاصة في وجوب سبق الحديث عن آفات القلوب على الحديث عن آفات الجوارح كاللسان واليدين والقدمين .

أولاً ـ آفات القلوب

وأهمها ثلاثة :

١ ـ الحسد والحقد .

٢ ـ الكبر والعجب بالنفس .

٣ ـ الرياء والجاه .

١ ـ الحسد والحقد :

حقيقة الحسد كراهية النعمة ومحبة زوالها عن صاحبها ، أما إن كنت لا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها لغيرك ولكنك تشتهي لنفسك مثلها فإنها تسمى غبطة ، ولذا ورد في الحديث : (المؤمن يغبط والمنافق يحسد ، وأشار الرسول إلى أن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب ، كما قال عليه الصلاة والسلام : (استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان فإن كل ذي نعمة محسود[*]) .

وفي الآثار عن بعض السلف : إن أول خطيئة كانت هي الحسد ، حسد إبليس آدم على رتبته فلم يسجد له فحمله الحسد على المعصية ، كذلك قتل قابيل أخاه هابيل حسداً .

وأول مداخل الحسد البغض ، يعجز البغض عن أن يتشفى بنفسه حين يتفوق عليه غريمه فيحب كل نكبة تحصل له ويظن كل بلية تحل به مكافأة من جهة اللّه تعالى على بغضه .

وثانيها : التعزز : يثقل على الحاسد أن يترفع عليه غيره ، فإذا أصاب بعض المحسودين سلطاناً أو علماً أو مالاً فإنه لا يطيق علوه عليه .

وثالثها : الاستصغار والاستحقار : يتوقع الحاسد من المحسود الانقياد والمتابعة له ، فإذا نال المحسود نعمة خاف الحاسد أن تنقلب به الحال

(*) رواه الطبراني من حديث معاذ بسند ضعيف (نقلاً عن الأحياء جـ٣ ص ١٦٣) .

فيستنكف عن متابعته بعد أن كان دونه فيكون ذلك باعثاً له على حسده(*).

ورابعها : المماثلة والمساواة : وهذا سبب تكذيب الأمم الماضية لأنبيائهم . إذ قالوا : ﴿ **ما أنتم إلا بشر مثلنا . . .** ﴾ [يس : ١٥] ، ﴿ **أنؤمن لبشرين مثلنا . . .** ﴾ [المؤمنون : ٤٧] ، فلأجل ظن المماثلة حصل الحسد من جهتهم .

وخامسها : الخوف من فوت المقاصد ، وذلك يختص بمتزاحمين على مقصود واحد ، فإن كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكوْن عوناً له على الانفراد بمقصوده ، ومن هذا الجنس تحاسد الضرات على قلب الرجل . . وتزاحم الإخوة في نيل المحبة في قلب الوالدين ، وتحاسد التلاميذ في نيل المنزلة في قلب الأستاذ ، وتحاسد ندماء الملك وخواصه في نيل الحظوة لديه للتوصل بها إلى المال والجاه ، بل وتحاسد الوعاظ والعلماء للذة الاستتباع من التلاميذ والأتباع لنيل الأطماع .

وسادسها : حب الرياسة وطلب الجاه : فالرجل يريد أن يكون عديم النظير في فنه ، يتيه فرحاً حين يقال عنه إنه واحد العصر وفريد الدهر ، فلو سمع بنظير له ولو في أقصى الأرض لساءه ذلك وتمنى موته أو زوال النعمة عنه .

وسابعها : خبث النفوس وشحها بالخير لعباد اللّه ، فإن وصف له اضطراب أمور الناس في أمور دينهم ودنياهم فرح بذلك وسر .

وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد ، فيعظم الحسد ويقوى حتى لا يقدر على الإخفاء والمجاملة ، ويظهر العداوة بالمكاشفة ، وتنقطع المسالمة حتى يفضى ذلك إلى الشر[1] .

والحسد والشماتة متلازمان، قال تعالى : ﴿**إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن**

(*) وكما أشار الحارث المحاسبي : حسدت قريش النبي فكفرت وقالت : غلام يتيم ، كما قالت : ﴿ **لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم** ﴾ [الزخرف : ٣١] .

(١) يحيى بن حمزة : تصفية القلوب . . ص ١٧٣ ـ ١٧٦ .

تصبكم سيئة يفرحوا بها ﴾ [آل عمران : ١٢٠] ، فهذا الفرح شماتة .

والحقد لازم عن الحسد والغضب ، إنه إن عجز عن التشفي ارتد غضبه وحسده إلى باطنه واحتقن فيه حتى صار حقداً ، فالحقد يزيد عن الحسد بإظهار الشماتة وإرسال اللسان فيه بما لا يجوز ، ومحاكاته استهزاء به وسخرية منه بما ينقص قدره عند الناس ، وإيذاؤه بكل ما يؤلمه في جسمه ونفسه .

وإذا كان الحسد من أشد أمراض القلوب شراً فإنما تكون المداواة منه بالعلم والعمل .

أما العلم فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا ، وأنه لا ضرر على المحسود في دينه ولا دنياه .

أما ضرره عليك في الدين فهو أنك سخطت على قضاء اللّٰه ، وكرهت نعمته التي قسمها لك ، وعدله الذي أقامه في ملكه بدقيق حكمته ، واستنكرت ذلك ، وأضفت إلى نفسك هذه الشناعة والبشاعة ، وفارقت أنبياءه وأولياءه في حبهم الخير لعباده وشاركت إبليس وأعوانه في تمنيهم البلايا للمؤمنين ، فهذه خبائث تأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب .

وأما ضرره عليك في الدنيا فلما يصيبك من غم وكمد لنعم اللّٰه التي يفيضها عليهم ، ولا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم لكل بلية تنصرف عنهم فتبقى طول عمرك مغموماً محزوناً ، هكذا يهلك الحاسد دينه ودنياه .

وأما كونه لا ضرر على المحسود في دينه ولا دنياه ، فإن نعمة اللّٰه عليه لن يزيلها الحاسدون ، ذلك أن كل شيء عنده بمقدار(*) .

(*) في نفس المعنى يقول الحارث المحاسبي : لو كانت المقادير تجري وفق هوى الحاسدين لما بقيت على أحد نعمة : الرعاية ص ٤٠٤ ، قارن بين هذا القول الصادر من مفكرين مستنيرين يعبرون عن رأي الإسلام الحق في نفي أثر الحاسد في المحسود بما شاع في عصور التدهور من حكايات وخرافات لازمة عن سوء الفهم لقوله تعالى : ﴿ **ومن شر حاسد إذا حسد** ﴾ إذ الآية تشير إلى شر الحاسد لا إلى أثر حسده في المحسود.

ولا ضرر على المحسود في دينه لأنه ينتفع بالحسد إذ هو مظلوم من جهتك لا سيما إذا أخرجك الحسد إلى القول القبيح من الغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساوئه ، فإنك بذلك تهدي إليهم حسناتك .

وأما منفعته في الدنيا لأن أهم أغراض الخلق شنآن الأعداء وإيصال الغم إليهم وشقاؤهم ، ولا عذاب أشد مما أنت فيه من الحسد ، وغاية أماني عدوك أن يكون في نعمة وأنت في غم وحسرة، ففعلت بنفسك ما هو مرارة، فانظر كيف انتقم اللّه من الحاسد : أراد زوال النعم عن المحسود فلم يزلها ، بل أزال عن الحاسد سلامة الصدر من الغم والنكد تصديقاً لقوله تعالى : ﴿ **ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله** ﴾ [فاطر : ٤٣] .

فلو تفكر الإنسان في الحسد بذهن صاف وقلب حاضر انطفأت من قلبه نار الحسد وعلم أنه مهلك نفسه مفرح عدوه مسخط ربه مبغض عيشه[١] .

وأما مداواة الحسد بالعمل فبأن يكلف الحاسد نفسه نقيضه ، فإن بعثه الحسد على القدح في المحسود فإنه يكلف لسانه الثناء عليه ، وإن حمله على التكبر عليه ألزم نفسه التواضع له والاعتذار إليه ، وإن بعثه على كف الإنعام والإحسان ـ إن كان دافع الحسد الاستصغار والاحتقار ـ ألزم نفسه الزيادة في الإنعام وإيصال الإحسان، فمهما فعل ذلك عن تكلف فإن ذلك مما يطيب قلب المحسود ، فلا شيء ادعى إلى تطييب القلوب من التواضع والمدح والثناء .

هذه أدوية نافعة جداً إلا إنها مرة غاية المرارة ، ولكن النفع في الدواء المر ، فمن لم يصبر على مرارة الدواء لم ينل حلاوة الشفاء ، وإنما تهون مرارة هذا الدواء بقوة العلم بالمعاني التي ذكرناها ، وقوة الرغبة في ثواب الرضا بما قضى به اللّه وقدر .

---

(١) يحيى بن حمزة : تصفية القلوب ص ١٨١ .

٢ ـ الكِبْر والعجب بالنفس :

أ ـ الكبر :

يستدعى الكبر متكبراً ومتكبراً عليه ومتكبراً بـه ، وبه ينفصـل الكِبَر عن العُجْب ، إذ لا يستدعي العجب إلا معجباً بنفسه ومعجباً به ، ولو أمكن أن لا يكون على الأرض غيره فإنه يمكن أن يكون بنفسه متعجباً ولكن لا يتصور أن يكون متكبراً .

والمتكبر يرى لنفسه مرتبة فوق ما هو عليه ، ففي تفسير قوله تعالى : ﴿ **إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه** ﴾ [غافر : ٥٦] ، يقول ابن عباس : عظمة لم يبلغوها .

ويقتضي الكبر أعمالاً باطنة وأعمالاً ظاهرة ، أما الباطنة فهو ما يحصل في القلب من اغترار واهتزاز وانتفاخ ، وأما الأعمال الظاهرة فهو تحقير الغير والترفع عليه وأقصاؤه عن مجالسته والترفع عليه في المحافل ، وإن حاج أو ناظرَ أنف أن يرد عليه ، وإن رد عليه شيء من قوله غضب ، وإن علَّم لم يرفق بالمتعلمين وإنما يشتد عليهم وينتهرهم ويمن عليهم ، هذا وينظر إلى العامة كأنهم بهائم استجهالاً واحتقاراً لأحوالهم .

وآفة الكبر كَبيرة ، وبه يهلك أكثر الخواص من الخلق ، وقل ما ينفعك عن العباد والزهاد والعلماء .

والآيات في ذم الكبر كثيرة ، منها : ﴿ **كذلك يطبع اللّٰه على كـل قلب متكبر جبار** ﴾ [غافر : ٣٥] ، ﴿ **سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق** ﴾ [الأعراف : ١٤٦] ، ﴿ **واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد** ﴾ [إبراهيم : ١٥]، ويقول الرسول: (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرّة من كبر)(*)، ذلك أن الكبر يحول بين العبد وبين أخلاق المؤمنين ، ويستتبع الكبر كل خلق ذميم كالغضب والحقد والكذب وترك التواضع والحلم وكظم الغيظ والانقياد للحق .

وفي الآثار عن الأحنف بن قيس أنه قال : عجباً لابن آدم يتكبر وقد خرج

(*) عن ابن مسعود في كتاب الإيمان لمسلم، أبواب البر للترمذي حديث حسن.

من مجرى البول مرتين. . وقال محمد الباقر : ما دخل قلب آمريء شيء من الكبر إلا نقص من عقله بقدر ما دخل من ذلك أو قل أو كثر(*)(١) .

والباعث إلى الكبر أن يعتقد المتكبر أنه حاصل على صفة من صفات الكمال الديني أو الدنيوي ، ويرجع الكبر إلى أسباب سبعة :

الأول : العلم ، فما أسرع الكبر إلى العلماء ، يقول الرسول: (آفة العلم الخيلاء)(*)، يستشعر العالم كمال العلم فيحتقر الناس ويحسب أنه أكرمهم، ويتهمهم بالجهل ، مع أنه هو الأولى بأن يعد جاهلاً لأن كمال العلم أن يعرف به الإنسان قدر نفسه .

الثاني : العمل والعبادة : إذ لا يخلو حال كثير من الزهاد والعباد من رذيلة الكبر حين يجعلون لأنفسهم على الخلق حقوقاً فيطلبون منهم قضاء حوائجهم وتوقيرهم وتقديمهم على سائر الناس معتقدين أن الناس هلكى وأنهم وحدهم الناجون ، مع أن الرسول يقول : (إذا سمعتم الرجل يقول : هلك الناس فهو أهلكهم)(**) لأنه لم يقل ذلك إلاّ اغتراراً بنفسه وازدراء لخلق اللّه وكفىٰ بالمرء شراً أن يحقِّر أخاه المسلم.

الثالث : الكبر بالحسب والنسب : يتكبر من له حسب شريف على من دونه حسباً وإن كان أرفع منه علماً وعملاً ، فيتفاخر بحسبه ويعير الآخرين وبخاصة حال الغضب ، ومن ذلك حين قال أبو ذر حال غضبه لعمار بن ياسر: يا ابن السوداء ، فغضب الرسول حين علم ذلك وقال : يا أبا ذر ليس لابن بيضاء على ابن سوداء فضل .

الرابع : التفاخر بالجمال وبخاصة بين النساء .

الخامس : الكبر بالمال بين الملوك والتجار والمتجملين في لباسهم ومساكنهم ومراكبهم محتقرين الفقراء كأن يقول الشخص إني أنفق في اليوم

(*) ويقول عمر بن الخطاب : ما وجدت بامرىء كبراً إلا وراءه نقص يداريه .

(١) المرجع السابق ، ١٩٤ - ٢٠٠ .

**) عن أبي هريرة في صحيح مسلم، باب النهي عن قول: هلك الناس.

الواحد ما تأكله أنت في عام ، وإلى ذلك إشار اللّٰه تعالى : ﴿ **فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً** ﴾ [الكهف : ٣٤] ، فبيّن اللّٰه عاقبة أمره بعد ذلك ، وكذلك عاقبة أمر قارون حين خسف اللّٰه به وبداره الأرض .

السادس : الكبر بالقوة وشدة البطش ، وذلك ما يكون من الطغاة والظالمين من الملوك والحكام .

السابع : التكبر بكثرة الأتباع والأنصار والتلامذة والعشيرة والأبناء وما يجري بين الملوك من المكاثرة بالجنود وبين العلماء من مباهاة بكثرة التلاميذ أو المريدين .

وبالجملة كل من كان في نعمة واعتقد في نفسه كمالاً ليس لغيره ، فإنه يتكبر به ، بل إن السفلة من الخلق والفاسقين يفتخرون بممارستهم الفسق ظانين أن في ذلك كمالاً وإن كانوا في ذلك لمخطئين .

أما المتكبر عليه فقد يكون هو اللّٰه تعالى أو رسله أو سائر الخلق ، التكبر على اللّٰه عز وجل فيما حكى عن فرعون حيث ادعى الربوبية قائلاً : ﴿ **أنا ربكم الأعلى** ﴾ [النازعات : ٢٤] ، متعالياً على إلٰه موسى : ﴿ **أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين** ﴾ [الزخرف : ٥٢] ، طالباً من هامان أن يبني له صرحاً ليصعد إلى السماء فيطلع على إلٰه موسى .

وأما التكبر على رسله فذلك حال المشركين حين يستنكفون عن الإيمان قائلين : ﴿ **ما أنتم إلا بشر مثلنا** ﴾ [يس : ١٥] ، وكما استكبرت قريش قائلة ﴿ . . . **لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم** ﴾ [الزخرف : ٣١] ، وأما التكبر على العباد فهو دون الأول والثاني ولكنه عظيم لأمرين :

الأول : أن الكبر والعزة والعظمة للّٰه وحده عز وجل ، وأنه بذلك ينازع اللّٰه في صفة لا تكون لأحد غيره .

الثاني : أن المتكبر يدعو إلى مخالفة أوامر اللّٰه لأنه إن سمع الحق من أحد

من عباده استنكف أن يعظه من هو دونه وتعاظم وتكبر ، وهذا من خلق الكافرين والمنافقين .

وأما علاج الكبر فإنما يكون إما باستئصال أصله وقطع منبته في القلب وإما بدفع الأسباب الجالبة للكبر .

ولا يتم استئصال أصله إلا بأعمال التقوى ، وإنما يتم ذلك بأمرين علمي وعملي .

أما العلمي فهو أن يعرف ربه وما يستحقه من العظمة والكبرياء ، وأن يعرف نفسه وحقيقتها ، أن يعرف ربه بأن يعرف قدرته وأن له سبحانه الخلق والأمر ، وأن يعرف نفسه حين يعرف مبدأه ونهايته ، وفي ذلك يقول تعالى : ﴿ **قتل الإنسان ما أكفره ، من أي شيء خلقه ، من نطفة خلقه فقدره ، ثم السبيل يسره ، ثم أماته فأقبره. . .** ﴾ [عبس : ١٧ ـ ٢١] ، فأشار تعالى إلى النطفة على جهة الاستحقار ، وإلى القبر على جهة التهاون بحاله ومصيره ، وأما وسط أمره فإن اللّٰه هو الذي يسره له .

وأما العلاج العملي فبالتواضع للّٰه سبحانه ، وبالمواظبة على أفعال المتواضعين ، ولقد حثنا سبحانه على الصلاة لما فيها من خضوع وملامسة الجبهة للأرض حال السجود ، بل إن في جميع العبادات خضوعاً لعظمة اللّٰه ، فلينظر الإنسان في كل أسباب الكبر فيواظب على نقائضها حتى يصير التواضع له خلقاً وسجية .

أما قطع أسبابه فباستئصال الأسباب السبعة التي ذكرناها ، فمن تكبر بالعلم فقد صار عند اللّٰه ممقوتاً ، لأن حجة اللّٰه على العلماء أولى ، يؤتى بالعالم يوم القيامة فيلقى في النار فيطيف به أهل النار يقولون مالك فيقول كنت آمر بالخير ولا أفعله وأنهى عن الشر وأفعله[1](*) .

وأما التكبر بالورع والزهد والعبادة فمداواة ذلك أن يلزم نفسه التواضع

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(*) عن أسامة بن زيد ـ حديث متّفق عليه .

لسائر الخلق ، ويعرف ما في الكبر من الخطر العظيم فلعل ذلك يدعوه إلى ترك الكبر .

ومن تكبر بنسبه فقد تعزز بغيره ، ومن كان عزه بغيره فذله بذاته .

ومن تكبر بالجمال فلينظر إلى ما هو مشتمل عليه في باطنه ، فإن القذر يحتوي على جميع أجزائه ، فالعذرة في جميع أمعائه والبول في مثانته والمخاط في أنفه ، والبصاق في فمه والوسخ في أذنيه . . يتردد كل يوم إلى الخلاء مراراً ليقضي حاجته فيخرج من باطنه ما لو رآه لاستقذره فضلاً عن أن يمسه ويشمه ، إنه في أول أمره خلق من نطفة قذرة ومن دم الحيض وجرى في مجرى البول ، ثم لينظر حاله في هرمه حين يزول عنه الجمال .

وأما من تكبر بالقوة والشدة فمداواة ذلك أن يعلم بما قد يسلط عليه من الأمراض والعلل ، وإنه لو وجع فيه عرق واحد من بدنه لكان أعجز من كل عاجز وأذل من كل ذليل ، ولو سلبه الذباب شيئاً ما استنقذه منه ، ولو لدغته بعوضة فقد تقتله .

ومن تكبر بالغنى والمال فقد تكبر بغيره ، وكل متكبر بأمر خارج عن ذاته فهو خارج، لأن الأمور الخارجة عن الحال كالأملاك والأموال كلها أقرب إلى التغير والزوال .

ب ـ العُجْبُ بالنفس :

يرجع العجب بالنفس إلى إضافة النعمة إلى النفس لا إلى المنعم ، وقد نهى اللَّه عن العجب بالنفس في قوله تعالى : ﴿ **ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً** ﴾ [الإسراء : ٣٧] ، كما عاتب اللَّه سبحانه بعض صحابة الرسول بقوله : ﴿ **ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم** . . ﴾ [التوبة : ٢٥] ، وفي الحديث : «ثلاث مهلكات : شح مطاع وهوىً متبع وإعجاب المرء بنفسه»(*) .

وتلزم عن العجب بالنفس آفاتا منها المن وهو استعظام العمل بالصدقة ، ويؤدي إلى الغفلة عن الذنوب فلا يتفقدها كما يؤدي إلى نسيان نعمة اللَّه عليه

(*) أخرجه الطبرانيّ وأبو نعيم والبيهقي من حديث أنس بإسناد ضعيف.

في توفيقه وتمكينه منها وإلى اغتراره بنفسه وظنه أنه بمنزلة رفيعة عند اللّٰه .

ولا يستفيد المعجب بنفسه برأي غيره ولا يستشير أحداً ولا يستمع إلى نصح ناصح ولا وعظ واعظ فيستبد بنفسه ورأيه فتعمى عليه مصالحه في أمور الدنيا ولا يصيب وجه الحق في أمور الدين ويقصر عن السعي في العمل الصالح لظنه أنه قد فاز واجتاز ، وذلك هو الهلاك بعينه .

والاستبداد بالرأي أعسر علاجاً عن سائر وجوه العجب ، لأن صاحب الرأي الخطأ جاهل بخطئه ، لأنه لو عرفه لتركه ، وعلاجه أن يكون المرء لرأيه دائماً متهماً فلا يغتر به وليسأل اللّٰه توفيقاً يهديه إلى الرشد ويقوده إلى طريق السلامة[1] .

٣ ـ الرياء والجاه :

أ ـ الرياء :

الرياء مشتق من الرؤية(*) وحقيقة الرياء طلب المنزلة في قلوب الناس بما يريهم من خصال الصالحين ، وحد الرياء إرادة العباد بطاعة اللّٰه ، والمرائي هو العابد ابتغاء مرضاة العباد ، والمرائى به هي الخصال التي قصد المرائي إظهارها ، والرياء هو قصد إظهارها .

أما الجاه فتملك قلوب الناس تحقيقاً للمآرب والأغراض باعتقاد كمال له ليس في ذاته ، يسعى طالب المال أن يسترق بماله الأرقاء ، أما صاحب الجاه فيسعى إلى أن يسترق الأحرار ، يسترق العبد كرهاً، أما صاحب الجاه فيود أن يسترق طوعاً بما جبلت عليه القلوب من تعظيم من يعتقدون فيه الكمال حتى لو لم يكن الكمال في ذاته وحقيقته حاصلاً له .

عود إلى الرياء ، إنه محبط للأعمال ، يقول تعالى في ذمه : ﴿ **فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، الذين هم يراءون ويمنعون الماعون** ﴾ [سورة الماعون : ٤ ، ٧] ، ويقول : ﴿ **يراؤون الناس ولا يذكرون اللّٰه**

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٤ ،

(*) راءيت الرجل مراءاة ورياءً: أريته أني على خلاف ما أنا عليه وفي التنزيل ﴿**بطراً ورئاء الناس**﴾ و ﴿**والذين هم يراءون**﴾، ويُقال فلان مراءٍ وقوم مراءون. (لسان العرب)

إلا قليلاً ﴾ [سورة النساء : ١٤٢] ، وسأل رجل رسول اللّه : فيم النجاة فقال : (ألا يعمل العبد بطاعة اللّه تعالى يريد بها الناس)(*) ويقول عليه الصلاة والسلام : (إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر قالوا وما الشرك الأصغر يا رسول اللّه قال الرياء) ، ذلك أن اللّه أغنى الأغنياء عن الشريك ، ومن السبعة الذين يظلهم اللّه يوم القيامة حيث لا ظل إلا ظله رجل تصدق بيمينه حتى لا تعرف شماله ، ويقول أمير المؤمنين كرم اللّه وجهه : للمرائي ثلاث علامات يكسل إذا كان وحده ، وينشط إذا كان في الناس ، ويزيد في العمل إذا أثنى عليه وينقص عنه إذا ذم(١) .

وأما ما يقع به الرياء فخمسة مجامع :

الأول : الرياء في الدين من جهة البدن بإظهار النحول وذبول الشفتين وإصفرار الوجه وتشعيث الشعر ليوهم بذلك شدة الاجتهاد وكثرة القيام وقلة الطعام وكثرة الصيام ، هذا هو الرياء في الدين ، أما رياء أهل الدنيا فباعتدال القامة وحسن الوجه .

الثاني : الرياء بالزي والهيئة ، فأما أهل الدين فبرثاثة الثياب وإطراق للرائي وإبقاء أثر السجود في الوجه ولبس المرقعات تشبهاً بهيئة أهل الصلاح ، وأما رياء أهل الدنيا فبالثياب النفيسة والمراكب العلية وضروب التوسع والتجمل في الملبس والأثاث والآنية .

الثالث : الرياء بالقول : فمنه رياء أهل الوعظ بالنطق بالحكمة وحفظ الأخبار والآثار عن الصالحين إظهاراً لغزارة العلم ودلالة على شدة العناية بأقوال السلف الصالح وتحريك الشفتين بالذكر في مجالس الخلق .

وأما أهل الدنيا فرياؤهم بحفظ الأشعار والأمثال والتفاهم بالعبارات الرشيقة والكلمات الفصيحة وحفظ النحو والإعراب للتباهي به والتفاخر بإظهاره .

الرابع : الرياء بالعمل : فأما أهل الدين فبإطالة القيام في الصلاة وتكثير

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(*) أخرجه الحاكم من حديث طاووس .

السجود وتطويله والركوع وإظهار الخشوع وخفض الجفون ، وإعلان الصوم والتفاخر بإطعام المساكين ، فأما أهل الدنيا فيكون بالتبختر في المشي وتحريك اليدين وتقريب الخطى والتباطؤ في المشي والأخذ بأطراف الثياب ليدلوا بذلك على الجاه .

الخامس : الرياء بكثرة الأصحاب والأعوان الزائرين والمخالطين والتلامذة ليقال إن فلاناً كثير الأتباع والمريدين يتبركون بزيارته ويترددون إليه في قضاء حوائجهم[1] .

في بيان درجات الرياء :

إن بعض أبواب الرياء أشد وأغلظ من البعض الآخر ، وإنما تتفاوت الدرجات فيه بحسب اختلاف أركانه ، وجملتها ثلاثة :

الركن الأول : أن تكون الطاعات هي المراءَى به ، وهذه تنقسم إلى رياء بأصول العبادات وإلى رياء بأوصافها .

أما الرياء بأصول العبادات فإما أن يكون رياء بأصل الإيمان وهذه درجة النفاق ، لأنه يظهر كلمتي الشهادة ويبطن التكذيب بها ، وإما أن يكون رياء بالعبادات من صلاة وصوم وزكاة ، فيصلي أمام الناس وإذا خلا تركها ، وهذا في الصوم والزكاة ، وإما أن يكون مرائياً بالسنن والنوافل فينشط أمام الناس ويكسل في الخلوة .

وأما الرياء بأوصافها كالذي يطيل في القراءة وفي الركوع والسجود وكل ذلك مفقود عند الخلوة ، أو أن يطيل بزيادات خارجة في نفس النوافل كحضور المساجد قبل الناس والحرص أن يكون في الصف الأول قريباً من الإمام .

وأما الركن الثاني : فهو المراءى لأجله ، وأشدها أن يتخذ الطاعات سلماً إلى المعاصي فيتظاهر بالتقوى والورع حتى يعرف بين الناس بالإمامة ، فإن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

ولي الأوقاف والقضاء والوصايا ومال الأيتام أخذهـا واستباحهـا ، أو أن يتخذ العبادات سلماً إلى المباحات كالذي يظهر العلم والعبادة رغبة في الزواج من ابنة عالم ، هذا رياء محظور ، وإن كان دون الأول لأنه طلب بطاعة اللّه أمراً ، أو أن يظهر العبادة وسمات أهل الوقار حتى لا ينظر إليه بعين النقص ولا يعاب من الخاصة والزهاد .

أما الركن الثالث: فيتعلق بنفس الرياء: منها أن لا يكون مراده الثواب أصلاً ، وإنما يتقي ملامة الناس كالذي يصلي من غير طهارة ، أو أن يرجح قصد ثناء الناس عليه قصد الثواب ، أو أن يتساوى القصدان: قصـد الثواب وقصد الرياء فيكون عمله لا له ولا عليه ، أو أن يكون إطلاع الناس على عمله مقوياً ومنشطاً ، فهذا ينقص من ثوابه بقدر ما قصد ثناء الناس .

الـرياء محبط لـلأعمال ومن كبـار المهلكات ، ومـا هذا حـاله فجـديـر بالمجاهدة في إزالته، وذلك إما باستئصال أصوله وإمـا بقطع أسبـابه، وإنمـا يكون استئصال أصوله بالعلم والعمل ، أما العلم فألا يقصد من صالح عمله غير وجه اللّه ، وأن يزهد فيما في أيدي الناس ، وأما العمل فأن يعتاد إخفاء العبادات ، أما قطع الأسباب فبمجاهدة النفس في قلع مغارس الرياء عن قلبه بالقناعة وقطع الطمع ولا يقيم لمدح الناس أو ذمهم في قلبه وزناً .

في بيان ترك الطاعات خوفاً من الرياء :

ومن الناس من يترك الطاعات خشية اتهام الناس إيـاه بالرياء ، إنه بذلك قد أضاف إلى معصية ترك العبادة معصية أخرى هي سوء الظن بالناس .

إن أمور الإمامة لمن أعظم الطاعات ، غير أن كثيراً من أهل التقى والورع يعرضون عنها ويحذرونهـا لما فيهـا من خطر حين تحـرك الخواطـر إلى لذة الاستيلاء ومحبة الدنيا، وقد قال الرسول: (لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها مع المسألة وكلت إليها)(*)، على أنه ينبغي لخواص الزهاد من الأقوياء أن يمتنعوا عن تقلد الإمامة .

(*) في صحيحي البخاري ـ كتاب الأحكام ـ ومسلم كتاب الإمارة عن ابن سمرة.

وإن من غرضه من التصدر للوعظ والفتوى والتدريس وجه اللّٰه وتعريف الخلق أمور دينهم لا ينبغي له ترك ذلك ، ومن ينشرح صدره حين يدخل السرور في قلوب المعوزين والمستحقين لا حرج عليه ما دام يبتغي وجه اللّٰه وما دام متصدقاً من حلال(١) .

أصل الجاه إنتشار الصيت واشتهار الذكر ، وقد قال صلّى اللّٰه عليه وسلّم : (حب الجاه والمال ينبتان النفاق كما ينبت الماء البقل)(*). وقال: (إن اللّٰه لا ينظر إلى أجسادكم وصوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)(**). وقال إبراهيم بن أدهم: ما صدق اللّٰه من أحب الشهرة.

وإنكار الذات يزكي العمل، قال عليه الصلاة والسلام: (رب أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه به لو أقسم على اللّٰه لأبره)(***)، وقال أيضاً: (إن اللّٰه يحب الأخفياء الأتقياء الذين إن غابوا لم يفقدوا وإن حضروا لم يعرفوا، قلوبهم مصابيح الهدى ينجون من كل فتنة غبراء مظلمة)(****).

ولا يقال : إن الأنبياء والأئمة الراشدين وفضلاء أهل العلم والزهاد هم أكثر الناس شهرة فكيف فاتتهم فضيلة إنكار الذكر ، لأن المذموم هو السعي إلى الشهرة ومحبتها ، أما وجودها من جهة اللّٰه تعالى من غير تكلف من جهة العبد فليس مذموماً .

أما علاج حب الجاه والشهرة فطريقان : أحدهما علمي والآخر عملي: أما العلمي فأن يعرف ما يطرأ على القلوب من آفات وما يتعرض له من أخطار بسبب الحرص على طلب الجاه ، إنه يطلب المنزلة في قلوب الخلق ، وكل ما كان مبنياً على قلوب الخلق فمثله كمثل من يبني على أمواج البحر لا ثبات له على حال .

وأما العملي فبابتغاء وجه اللّٰه دون غيره في كل عمل صالح يقوم به.

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

(*) أخرجه الديلمي من حديث أبي هريرة بلفظ «العشب» مكان «البقل».

(**) أخرجه مسلم عن أبي هريرة في (كتاب البر والصلة)، وابن ماجة في (كتاب الزهد).

(***) أخرجه مسلم عن أبي هريرة في كتاب البر والصلة.

(****) أخرجه ابن ماجه في سننه.

ثانياً ـ آفات اللسان

وأهمها ثلاثة :

١ ـ الغيبة .

٢ ـ النميمة .

٣ ـ الكذب في القول واليمين .

١ ـ الغيبة :

للسان خاصة لا توجد في سائر الأعضاء ، فإن العين لا تصل إلى غير الصور والألوان ، والأذن لا تصل إلى غير الأصوات ، واليد لا تصل إلى غير الأجسام ، فأما اللسان فهو رحب الميدان ليس له مرد ولا لمجاله منتهى وحد ، له في الخير مجال رحب ، وله في الشر مجرى سحب ، فمن أطلق اللسان سلك به الشيطان في كل ميدان .

والغيبة أول آفات اللسان ، وحدُّها أن تذكر أخاك بما يكره لو بلغه سواء كان نقصاناً في بدنه أو خلقه أو قوله أو دينه أو زيه أو داره أو حتى دابته .

والغيبة مذمومة من جهة كتاب اللّه ﴿ **ولا يغتب بعضكم بعضاً** ﴾ [الحجرات : ١٢] ، وفي الحديث الشريف : (إياكم والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا ، فالزاني إن تاب يتوب اللّه عليه ، أما صاحب الغيبة فلا يغفر له حتى يعفو عنه صاحبه)(*)، وفي الآثار عن أبي هريرة : من أكل لحم أخيه في الدنيا قرب إليه لحمه في الآخرة فيقال له : كله ميتا كما أكلته حيا ، وفي الآثار أيضاً قال بعضهم : أدركنا السلف وهم لا يرون العبادة في الصلاة والصوم ولكن في الكف عن أعراض الناس .

وأسباب الغيبة كثيرة ، أغلبها يطرد في حق العامة ، وبعضها يختص بأهل الدين ، أما ما يطرد في حق العامة فمنها :

أ ـ التشفي : ذلك أن المرء إذا غضب سعى إلى ذكر مساوىء من أغضبه .

ب ـ أن يستشعر أن شخصاً سيقصده بالمضرة فيبادر إلى الطعن فيه لدى رؤسائه لإسقاط شهادته .

(*) أخرجه ابن أبي الدنيا في (الصمت) .

جـ ـ لمجرد موافقة الأقران ومجاملة الرفقاء من أجل التفكه لأنه لو أنكر عليهم لنفروا منه .

د ـ إرادة المباهاة أي أن يرفع قدر نفسه بأن ينقص من قدر غيره .

هـ ـ الحسد : يحسد من يثنى الناس عليه فلا يجد سبيلاً إلى زوال النعمة عنه إلا بالقدح فيه .

أما أهل الدين فلحذرهم من الغيبة الصريحة يزين لهم الشيطان المعصية بتغليفها بما يبدو طاعة مثل إظهار التعجب كأن يقول : عجبت لفلان كيف يجلس مجالس العلماء وهو جاهل ، أو الإدعاء بأنه يغضب اللّٰه تعالى فيما ينكره على غيره من منكرات .

ولعلاج الغيبة طريقان أحدهما علمي والآخر عملي :

أما العلمي فأن يعرف أن الغيبة تضيع الحسنات وأنها تنقل حسناته إلى من اغتابه عوضاً عما هتكه من عرضه ، وأن يتذكر تشبيه اللّٰه الغيبة بأكل لحم الميت ، وقول الرسول : (ما النار في اليبس بأسرع من الغيبة في حسنات العبد)، وقوله: (طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس)(*)، إنه إذا كان لا يرضى أن يغتابه أحد فينبغي أن لا يرضى غيبة منه لأحد من عباد اللّٰه.

أما الطريق العملي فأن ينظر إلى الأسباب الباعثة على الغيبة والتي سبق ذكرها كالتشفي والحسد والاستهزاء فيعمل على اسستئصالها من نفسه .

وأعلم أن الغيبة قد تكون باللسان وقد تكون بالقلب ، وهو ما أشار إليه سبحانه بقوله : ﴿ **اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم** ﴾ [سورة الحجرات : ١٢] . وقوله تعالى : ﴿ **ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم** ﴾ [سورة البقرة : ٢٢٥] ، والمقصود بذلك تحريك الظنون والإرادات والعزوم .

وقد يدفع سوء الظن صاحبه إلى التجسس ، ولذا قال تعالى : ﴿ **ولا تجسسوا** ﴾ [سورة الحجرات : ١٢] ، ومعنى التجسس أن لا يترك عباد اللّٰه تحت ستر اللّٰه .

(*) أخرجه أبو نعيم من حديث الحسين بن علي بسند ضعيف (الإحياء جـ ١ ص ٨٠).

على أن الإنسان غير مؤاخذ على مجرد الوسواس أو خاطر القلب ، كما أن هناك اعذاراً مرخصة للغيبة كالتظلم أمام القاضي أو التبليغ عن ظلم أو خيانة أو رشوة ، لأن تغيير المنكر لا يتم إلا بذلك أو للتحذير من فاسق أو زنديق أو مبتدع وبخاصة إذا كان متظاهراً معلناً فسقه ، قال عليه الصلاة والسلام : (من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له)[١] وقال : (ليس لفاجر حرمة)[٢] .

أما كفارة الغيبة فأن يندم ويتوب ويتأسف على ما فعل ، ثم أن تستغفر له وتثنى عليه ، قال عليه الصلاة والسلام : (كفارة من اغتبت أن تستغفر له) [٣] . وقال مجاهد: كفارة أكل لحم أخيك أن تثني عليه وتدعو له بخير، وعن عطاء أنه قال : تمشي إلى صاحبك وتقول : كذبت فيما قلت وظلمت وأسأت ،فإن شئت أخذت بحقك وإن شئت عفوت ، وهذا هو المختار عندنا وهو مستحب وإن كان غير واجب .

٢ ـ النميمة :

تطلق النميمة على من ينم قول الغير إلى المقول فيه كأن يقال : فلان كان يتكلم فيك بكذا وكذا ، وليست النميمة مخصوصة بالقول ، وإنما قد تكون بالكتابة أو بالعمل ، ومن القول ما كان صريحاً ومنه ما كان رمزاً وإيماء ، وسواء أكان ما ينقله عيباً ونقصاناً على المنقول عنه أم لم يكن ، فمن رأى غيره يخفي مال نفسه ثم أفشى ذلك فهو نميمة وإفشاء سر ، فحقيقة النميمة هتك الستر وإفشاء السر ، والباعث على النميمة إما إرادة السوء بالمحكى عنه أو إظهار لحب المحكى له أو التفريح بالحديث أو الخوض في الفضول .

وتظهر مذمة النميمة والتحذير منها من جهتين :

---

(١) أخرجه ابن عدي وأبو الشيخ في كتاب ثواب الأعمال من حديث أنس بسند ضعيف .

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في الصمت والحارث بن أبي أسامة في مسنده من حديث أنس بسند ضعيف .

(٣) من حديث أنس بسند ضعيف (نقلاً عن الأحياء جـ٣ ص ١٣٣ الهامش) .

الأول : كتاب اللّه : ﴿ **ولا تطع كل حلاف مهين ، هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم** ﴾ [القلم : ١٠] ، وقوله تعالى : ﴿ **ويل لكل همزة لمزة** ﴾ [الهمزة : ١] ، قيل الهمزة هو النمام ، وقوله تعالى عن امرأة أبي لهب : ﴿ **حمالة الحطب** ﴾ [سورة المسد : ٤] ، قيل كانت حمالة الحديث في المجالس .

وفي الحديث : (لا يدخل الجنة نمام)(١) وقوله عليه الصلاة والسلام : (أحبكم إليّ أحسنكم أخلاقاً الموطأون أكنافاً الذين يألفون ويؤلفون ، وإن أبغضكم إليّ المشاؤون بالنميمة المفرقون بين الأحبة الملتمسون للبراء العثرات)(٢) ، وقوله صلّى اللّه عليه وسلّم : (ألا أخبركم بأشراركم قالوا : بلى ، قال المشاؤون بالنميمة المفسدون بين الأحبة الباحثون للبراء العيب)(٣) .

ويحق لمن جاءه بخبر عن نمام ينم فيه ألا يصدقه ، فقد حكى عن أمير المؤمنين كرم اللّه وجهه أن رجلاً أتاه يسعى برجل فقال : يا هذا لم نسألك عما قلت : فإن كنت صادقاً مقتناك ، وإن كنت كاذباً عاقبناك ، وإن شئت أن نقيلك أقلناك ، فقال : أقلني يا أمير المؤمنين ، وحكي عن بعض الحكماء أن شخصاً أخبره بخبر عن غيره فقال له الحكيم : فد أبطأت في الزيارة وأتيتني بثلاث جنايات : بغضت إليّ أخي ، وشغلت قلبي الفارغ ، واتهمت نفسك الأمينة ، وقال رجل لعمرو بن عبيد : إن الأسواري لا يزال يذكرك في قصصه بشر ، فقال له عمرو : ما رعيت حق مجالسة الرجل حيث نقلت إلينا حديثه ، ولا أديت حقي حين أبلغتني عن أخي . . ، ورفع بعض السعادة إلى الصاحب بن عباد(*) (ت ٣٨٥ هـ) رقعة نبّه فيها على مال يتيم يحمله فيها على أخذه

---

(١) الحديث عن حذيفة في : مسلم (كتاب الإيمان ، باب بيان غلظ تحريم النميمة) وفي رواية أخرى «لا يدخل الجنة قتات» ، والقتات هو النمام ، المسند جـ ٣٨٩/٥ ، ٣٩١ .

(٢) الحديث أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير عن أبي هريرة .

(٣) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أسماء بنت يزيد المسند جـ ٤٥٩/٦ ، جـ ٢٢٧/٤ . والعبارة الأخيرة : الباحثون للبراء العنت أي الإثم والأذى .

(*) هو إسماعيل بن عباد بن العباس أبو القاسم الطالقاني : وزير غلب عليه الأدب فكان من نوادر

لكثرته ، فكتب على ظهرها : السعاية قبيحة وإن كانت صحيحة ، الميت رحمه اللّٰه ، واليتيم جبره اللّٰه والمال ثمرة اللّٰه والساعي لعنه اللّٰه[1] .

٣ ـ الكذب في القول واليمين :

ذم اللّٰه الكذب في آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ **ثم نبتهل فنجعل لعنة اللّٰه على الكاذبين** ﴾ [العمران : ٦١] ، كما ذمه الرسول في عدة أحاديث منها : (كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثاً هو لك به مصدق وأنت له به كاذب[٢](*) ، وقوله : (. . لا يزال العبد يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند اللّٰه كذاباً)[٣](**) ، وسئل رسول اللّٰه : هل يكذب المؤمن فقال : «لا» ، ثم تلا قوله تعالى : ﴿ **إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات اللّٰه . .** ﴾ [سورة النحل : ١٠٥] .

أما عن الحلف بالكذب فقد مر رسول اللّٰه بـرجلين وهما يتبـايعان شـاه ويتحالفان يقول أحدهما : واللّٰه لا أنقصك من كذا وكذا ، ويقول الآخر و اللّٰه لا أزيدك على كذا وكذا فمر بالشاه وقد بيعت فقال: أوجب أحدكما بالإثم والكفارة[٤] .

= الدهر علماً وفضلاً ، لقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة من صباه فكان يدعوه بذلك ، توفي سنة ٣٨٥ هـ بالري ونقل إلى أصبهان فدفن فيها ، أنظر معجم الأدباء ٢ : ٢٧٣ ـ ٣٤٣ ، ابن خلكان ، ١ : ٧٥ ، الأعلام ٣١٦/١ .

(١) يحيى بن حمزة : تصفية القلوب ص ١١٧ .

(٢) الحديث أخرجه أبو داود في سننه عن سفيان بن أسيد (كتاب الأدب ، باب في المعاريض) ، وعن نواس بن سمعان في المسند جـ ١٨٣/٤ .

(*) صحيح البخاري في كتاب الأدب .

(٣) الحديث عن عبد اللّٰه بن مسعود أوله «أن الصدق يهدي إلى البر . . في : البخاري (كتاب الأدب، باب قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا اللّٰه وكونوا مع الصادقين** ﴾، مسلم (كتاب البر والصلة ، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله) ، الترمذي (أبواب البر والصلة ، باب ما جاء في الصدق والكذب) قال الترمذي حديث حسن صحيح .

(**) حديث ابن مسعود . . متفق عليه .

(٤) الحديث مع اختلاف في اللفظ ـ أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الملك بن عمير =

وعن أمير المؤمنين أنه قال : «أعظم الخطايا عند اللّه اللسان الكذوب» .

هذا وقد نقل عن السلف : أن في المعاريض لمندوحة عن الكذب ، نسب ذلك إلى عمرو وإلى ابن عباس ، هذا إذا اضطر الإنسان إلى الكذب ، أما وحيث لا ضرورة فلا يجوز التعريض لما فيه من إيهام الكذب .

وقد يرخص للإنسان الكذب ، يقول الرسول : (لا يرخص في الكذب إلا في ثلاث : الرجل يقول القول يريد به الإصلاح ، والرجل يقول القول في الحرب ، والرجل يحدث امرأته والمرأة تحدث زوجها)(١) .

آفات اللسان ليست مقصورة على هذه الثلاث ولكنها كثيرة ، فما يتردى الناس إلى مهالكهم إلا بما نطقت به ألسنتهم ، من هذه الآفات :

أ ـ الفحش والسب وبذاءة اللسان :

قال عليه السلام (ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء)(٢)(*) ، والفحش أو التفحش هو التعبير عن الأمور المستقبحة بالعبارات الصريحة ، فلأهل الفساد عبارات صريحة فاحشة يستعملونها في مجالسهم ، أما أهل الصلاح فيكفون عنها ولا يتلفظون بها ، واللّه سبحانه قد كنى عن الجماع باللمس .

ب ـ الاستهزاء والسخرية :

معنى الاستهزاء الاستحقار والاستهانة ، أما السخرية فهي التصريح

= جـ ٤٦٦/١ ، وفي النسائي عن عبد الملك بن عبيد (كتاب البيوع ، باب اختلاف المتبايعين في الثمن) .

(١) الحديث أخرجه الترمذي في صحيحه عن أسماء بنت يزيد في : (أبواب البر والصلة ، باب ما جاء في إصلاح ذات البين) ، المسند جـ ٤٥٩/٦ ، ٤٦١ .

(٢) الحديث أخرجه الترمذي عن عبد اللّه بن مسعود في : (أبواب البر والصلة ، باب ما جاء في اللعنة) وقال حسن غريب .

(*) من حديث ابن مسعود بإسناد صحيح .

بالعيوب والنقائص على نحو يثير الضحك ، وقد يكون ذلك بالمحاكاة في القول والفعل وقد يكون بالإشارة والإيماء ، وقد ذمهما اللّه في قوله تعالى : **﴿ لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ﴾** [سورة الحجرات : ١١] .

جـ المراء والمجادلة بالباطل :

المراء هو كل اعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه إما في اللفظ وإما في قصد المتكلم وإما في المعنى، وترك المراء إنما يكون بترك الاعتراض والإنكار ، ذلك أنه إن كان الكلام حقاً فقد وجب تصديقه ، وإن كان باطلا لا يتعلق بأمور الدين فالسكوت عنه أولى خشية القدح في الغير ونسبته إلى القصور والجهل مما يثير العداوة والبغضاء ، غير أنه لا حرج إن كان على وجه الاستفادة .

أما أن المراء منهي عنه فلقول الرسول : (ذروا المراء فإنه لا تفهم حكمته ولا تؤمن فتنته)(١) وقال أيضاً : (ما ضل قوم إلا أوتوا الجدل وحرموا العمل)(٢)(*) .

وفي الأثر عن عمر رضي اللّه عنه أنه قال : «لا تتعلم العلم لثلاث ولا تتركه لثلاث : فلا تتعلمه لتماري به وتتباهى به ولترائى به ، ولا تتركه حياء من طلبه ولا زهادة فيه ولا رضى بالجهل به» .

أما الباعث على المرء فأمران :

الأول : إظهار الفضل لنفسه والعجب بما له وذلك يؤدي إلى تزكية النفس

---

(١) من حديث أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك بإسناد ضعيف دون قوله (لا تفهم حكمته) .

(٢) الحديث أخرجه الترمذي عن أبي أمامة في صحيحه (أبواب التفسير ، سورة الزخرف)، ابن ماجه (المقدمة ، باب اجتناب البدع والجدل) قال الترمذي حديث حسن صحيح . (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل) ثم تلا هذه الآية **﴿ ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون ﴾** .

(*) من حديث أبي أمامة .

وذلك يفضي إلى طغيانها .

الثاني : إظهار نقص الغير وجهالته .

وما زال المماري يماري حقاً أو باطلاً ويعترض على المعترض صدقاً أو كذباً حتى يثور الشجار بين المتمارين كما يثور التهاوش بين الكلبين الضاريين كل منهما يجتهد أن يلحق أعظم الضرر بالآخر ، وأكثر ما يحصل المراء في المذاهب والعقائد كل يريد نصرة مذهبه أو رأيه بزعم نصرة الحق ودين اللّه .

وإنما تكون السلامة من المراء بكسر نخوة الباعث عليه من إظهار فضل النفس والحاق النقص بالغير .

أما الجدال طلباً للحق فهذا مندوب إليه لقوله تعالى : ﴿ **وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ [سورة النحل : ١٢٥] ، وقوله : ﴿ **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن** ﴾ [سورة العنكبوت : ٤٦] . فالجدال هو طريق إظهار الصواب الذي يقصد به وجه اللّه .

د ـ الخوض في الباطل :

الخوض في الباطل إما حديث فيما يحرم كحكاية أحوال النساء ومجالس الخمر ومقامات العشاق وتنعم الأغنياء وتجبر الملوك ومقامات المغنيـن ، فكل ذلك لا يحل الخوض فيه ، أو حديث مباح للسمر والتفكه وإنما يخشى منه أن يتردى صاحبه إلى الغيبة والنميمة والتفكه بأعراض الناس والخوض في الباطل، يقول الرسول : (إن الرجل ليتكلم بالكلمة ليضحك بها جلساءه يهوى بها أبعد من الثريا)[1](*) ، وقد ذم سبحانه الخوض في الباطل بقوله : ﴿ **وكنا نخوض مع الخائضين** ﴾ [سورة المدثر : ٤٥] .

ومن الخوض في الباطل حكايات البدع والمذاهب الفاسدة والخوض فيما جرى بين الصحابة على وجه الطعن وإسقاط مراتبهم[2] .

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة جـ٢/٤٠٢ .

(*) من حديث أبي هريرة بسند حسن .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣١ ـ ١٣٢ .

ولا مخلص من ذلك إلا بالاقتصار على ما يعني المرء من مهمات الدين والدنيا .

هـ ـ الخصومات :

لجاج في الكلام ليستوفى به مالاً أو حقاً ، ويعد مذموماً إذا كان يخاصم بالباطل أو بغير علم ، أما المظلوم الذي ينصر حجته بغير قصد إلى عناد أو إيذاء فليس حراماً .

وضبط اللسان في الخصومة وجريه على حد الاعتدال متعذر ، ذلك أن الخصومة توغر الصدر وتهيج الغضب وتثير العداوة حتى يفرح كل واحد منهما بمساءة صاحبه ويحزن بمسرته ويطلق اللسان في عرضه .

وأقل ما في الخصومة تشويش الخاطر حتى أنها تشغله عن صلاته فلا يبقى الأمر على حد الواجب ، فالخصومة مبدأ لكل شرد ومن ثم لا يصح أن يفتح بابها إلا لضرورة وعندها ينبغي أن يتحفظ صاحبها عن الغوائل العظيمة .

و ـ التقعر في الكلام بالتشدق وتكلف السجع :

قال عليه الصلاة والسلام : (إن أبغضكم إلى اللّه تعالى وأبعدكم مني مجلساً الثرثارون المتفيهقون المتشدقون)[*][1] ، لأن ذلك كله من أثر التكلف والتصنع ، ولا يدخل في ذلك تحسين ألفاظ الخطب والمواعظ والتذكير من غير إفراط ، ولا طلب غريب الكلام ، إذ المقصود تحريك القلوب وتشويقها ، أما المحاورات التي تجري في قضاء الحاجات فلا يليق بها التسجيع لما في ذلك من تكلف مذموم الباعث عليه الرياء وإظهار الفصاحة .

(*) الثرثار : الكثير الكلام والمتكلم فيما لا يعنيه ، المتفيهق : المتكلم بملء فيه من قولهم فهق الإناء إذا امتلأ ، والمتشدق : الذي يتطاول على الناس في الكلام ويبذو عليهم ، والذي يكثر الكلام في غير فائدة ، مسند الإمام أحمد عن حديث أبي ثعلبة .

(١) الحديث عن جابر أوله (أن من أحبكم إليّ وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً . . .) في : الترمذي «أبواب البر والصلة ، باب ما جاء في معالي الأخلاق» ، المسند جـ٢/٣٦٩ ، جـ٤/١٩٣ ، ١٩٤ .

ز ـ الكلام فيما لا يعنيك :

من حق المرء أن يتكلم بما هو مباح ، غير أن الكلام فيما لا حاجة له مضيعة للوقت واستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير ، إن رأس مال العبد أوقاته فمن صرف وقته في الكلام فيما لا يعنيه فقد ضيع رأس ماله ، يقول عليه الصلاة والسلام : (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه)[1] ويقول أيضاً : (المؤمن لا يكون صمته إلا فكراً ونظره إلا عبرة ونطقه إلا ذكراً»[2] .

والباعث على الكلام فيما لا يعنيك هو الحرص على معرفة ما لا حاجة إليه أو قتل الوقت بحكايات لا فائدة فيها ، إن الإنسان مسؤول عن كل كلمة ، وأنفاسه معدودة عليه فعليه أن يلزم نفسه السكوت، يقول عليه الصلاة والسلام: (إذا رأيتم الرجل زاهداً صامتاً فادنوا منه فإنه يلقن الحكمة)[3] ، وآفة المرء أن يكون الكلام أحب إليه من الاستماع .

ح ـ المزاح :

في المزاح انبساط وترويح عن القلب ، غير أن الإفراط فيه مذموم لأنه يورث كثرة الضحك ، وكثرة الضحك تميت القلب وتسقط المهابة والوقار ، ومن كان غرضه من المزاح أن يضحك الناس قلت هيبته وكثرت سقطاته وقل حياؤه، ومن قل حياؤه قل ورعه، ومن قل ورعه مات قلبه، وكان رسول اللّٰه يمزح ويداعب غير أنه ما كان يقول إلا حقاً ، فللمسلم أن يمزح على ألا يفرط في الضحك .

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي عن أبي هريرة وعن علي بن حسين في : (أبواب الزهد ، باب ١١) ، ابن ماجه (في كتاب الفتن ، باب كف اللسان في الفتنة) مالك في (الموطأ ، كتاب حسن الخلق ، باب ما جاء في حسن الخلق) .

(٢) قال الحافظ العراقي : لم أجد له أصلاً وروى محمد بن زكريا العلائي أحد الضعفاء عن ابن عاشة عن أبيه قال : خطب رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلّم فقال : «إن اللّٰه أمرني أن يكون نطقي ذكراً وصمتي فكراً ونظري عبرة» هامش الأحياء جـ٣/١١٢ المكتبة التجارية .

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجه من حديث أبي خلاد . الأحياء جـ٣/١١٠ .

ط ـ الغناء والشعر :

يذكر الإمام يحيىٰ بن حمزة أن مذهب سادات أهل البيت والسلف الصالح وأئمة الفقه الأربعة والتابعين هو تحريم الغناء أو القول بكراهته ، وأنه مناقض للمروءة والدين ، به ترد الشهادة وتنقص العدالة ، ويوافقهم على رأيهم منتقداً إباحة الغزالي له معتبراً أن لا عبرة بكلامه ولا حجة لرأيه لمخالفته الصحابة والتابعين .

والولوع بالغناء في رأيه دأب السفلة ، وفي قوله تعالى : ﴿ **أفمن هذا الحديث تعجبون ، وتضحكون ولا تبكون ، وأنتم سامدون. . .** ﴾ [سورة النجم : ٥٩] . السمود بمعنى الغناء بلغة حمير ، وفي قوله تعالى : ﴿ **ومن الناس من يشتري لهو الحديث. .** ﴾ [سورة لقمان : ٦] ، أن لهو الحديث هو الغناء .

ويرجع تحريم الغناء إلى أنه يزيد الشهوة ويؤدي إلى الفجور ، فإن كان ولا بد فجنبوه النساء لأنه داعية إلى الزنا[*] .

وأما الشعر فهو من جملة الكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح ، غير أن التجرد له مذموم ، وهو ليس حراماً إن لم يكن هجاء فاحشاً أو غزلاً فاضحاً ، بل إن من الشعر لحكمة ، وقد أنشد الشعر بين يدي الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم فلم ينكره[1] .

ي ـ المدح :

الإفراط في المدح ينتهي إلى الكذب ، وقد يدخله النفاق إذا كان مضمراً غير ما يقول ، هذا والإنسان غير مطلع على السرائر ولا يحق له أن يزكي على

(*) تعليل يحول دون إطلاق الحكم بتحريمه ، فإن كان اللفظ راقياً واللحن سامياً والموضوع رفيعاً ففي ذلك إعلاء أو تسام بالشهوة ، فيحيى بن حمزة محق في مخالفته الغزالي لو كان اللفظ وضيعاً واللحن ماجناً والموضوع مستهجناً ، ومبعث إباحة الغزالي للغناء ـ وهو يشايع في ذلك معظم الصوفية الذين يبيحون «السماع» ـ الأناشيد الدينية التي لا تخلو منها مجالس الصوفية .

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٣ .

اللّٰه أحداً ، أما إن قال : رأيته يصلي ويصوم ويحج فهذه أمور مستيقنة .

أما إن مدح ظالماً فذلك يغضب اللّٰه لقول الرسول : (إن اللّٰه تعالى ليغضب إذا مدح الفاسق)(١) .

والمدح يحدث في نفس الممدوح كبراً وعجباً فيفتر سعيه إلى العمل الصالح ، لذا قال الرسول لمن سمعه يمدح صاحبه : (قطعت عنق صاحبك لو سمعه ما أفلح)(٢) .

وعلى من توجه إليه المدح أن يكون شديد التحرز حتى لا يضره المديح ، وأن يظهر كراهة المدح بإذلال المادح ، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام (احثوا في وجوه المادحين التراب)(*)(٣) . وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لمن مدحه وقد بلغه أنه يقع فيه : (أنا دون ما قلت وفوق ما في نفسك)(**)

---

(١) الحديث أخرجه البخاري عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه في (كتاب الأدب ، باب ما يكره من التمادح) ، مسلم (كتاب الزهد ، باب المنهى عن المدح إذا كان فيه إفراط) ، ابن ماجه (كتاب الأدب ، باب المدح) .

(٢) الحديث عن همام بن الحارث في : مسلم (كتاب الزهد ، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط ، أبو داود (كتاب الأدب ، باب في كراهية التمادح) ، الترمذي (أبواب الزهد ، باب كراهية المدح والمداحين) قال الترمذي ، حديث حسن صحيح .

(*) المداحون : هم الذين اتخذوا مدح الناس عادة وجعلوه بضاعة يستأكلون به الممدوح ويفتنونه . وأما من مدح الرجل على الفعل الحسن والأمر المحمود يكون منه ترغيباً له في أمثاله وتحريضاً للناس على الاقتداء به في أشباهه فليس بمداح وإن كان قد صار مادحاً بما تكلم به من جميل القول فيه .

ومعنى الحديث : من تعرض لكم بالثناء والمدح فلا تعطوه واحرموه ، كنى بالتراب عن الحرمان كقولهم «ما لهم غير التراب» .

(٣) حثا في وجه التراب أي أخجله (المعجم الوسيط جـ ١ ص ١٥٦) .

(**) يذكر يحيى بن حمزة آفات أخرى للسان كلعن الجماد أو الحيوان أو الإنسان كافراً أو فاسقاً ، والوعد الكاذب ، وكلام ذي اللسانين وذي الوجهين ، والغفلة عن دقائق الخطأ في أثناء الكلام ، وفضح الإنسان لنفسه وكلام العوام في علم الكلام ، والواقع أنه يكاد يكون قد حصر جميع آفات اللسان ، كاشفاً عن بواعثها مبيناً عواقبها ، قارن ذلك بما ذكره الغزالي في الكتاب الرابع من ربع المهلكات (كتاب آفات اللسان جـ٣ من ص ٩٢ ـ ١٤٢) .

ثالثاً ـ آفات تعم البدن : القلب واللسان والجوارح

١ ـ آفة الغضب :

الغضب شعلة مقتبسة من النار الموقدة مستكنة في القلب استكنان الجمر في الرماد ، وللغضب آثار أربعة :

الأول : تغير اللون بالصفرة وشدة الرعدة واضطراب الأطراف ، وظهور الزبد على الأشداق واحمرار الأحداق ، ولو رأى الغضبان قبح صورته عند الغضب في مرآة لسكن غضبه حياء من قبح صورته .

الثاني : انطلاق اللسان بالشتم والسب وقبح الكلام مما يستحي منه قائله عند فتور الغضب .

الثالث : على الأعضاء بالضرب والقتل والجرح وتمزيق الأثواب ، فإن عجز عن التشفي فإنه يرجع على نفسه فيمزق ثوبه ويلطم خده وربما فعل أفعال المجانين .

الرابع : في القلب على المغضوب عليه بالحقد والحسد وإضمار المساءة وإظهار الشماتة والحزن عند مسرات خصمه والغم بما يناله من أفراح .

ويزيد من الغضب الإدعاء الكاذب أن الغضب شجاعة والحمية عزة نفس وكبر همة ، وأنه لا يصبر على الضيم ولا يسكت على المهانة متباهياً بذلك ذاكراً ذلك في معرض الفخر .

على أنه إذا كان الغضب مذموماً فإن التفريط بدوره مذموم ، فإن من فقد الحمية والأنفة فهو بليد الشعور .

إن درجة الاعتدال بين إفراط إلى درجة التهور وتفريط إلى درجة احتمال الذل والضيم هو المحمود المطلوب .

ولقد ذم اللّه المشركين لحمّية الجاهلية الصادرة عن الغضب بالباطل والتعصب له : **﴿ إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية ، فأنزل اللّه سكينته على رسوله ﴾** [سورة الفتح : ٢٦] ، فقابل سبحانه بين حمية

صادرة عن الغضب بالباطل وبين سكينة أنزلها اللّه على المؤمنين ، وفي حديث الرسول : (ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب)[1] .

والأسباب المهيجة للغضب عشرة :

الزهو والعجب بالنفس والفخر والمزح والهزل والتعيير والمماراة والمضارة أو الإضرار بالغير ، والغدر وشدة الحرص على المال والجاه .

وإنما يزال الزهو بالتواضع ، ويزال العجب بالنفس بمعرفة الإنسان حقيقة نفسه وحقيقة حاله ، ويزال الفخر بالإيمان بأن الناس سواسية كأسنان المشط وأن الفخر إنما يكون باكتساب الفضائل ، ويزال المزح بالاشتغال بالمهمات الدينية، ويزال الهزل بالجد في طلب الفضائل والعلوم الدينية التي تبلغ المرء سعادة الآخرة، ويزال التعيير بالحذر عن القول القبيح وصيانة النفس عن مرارة عورات الناس ونقائصهم ، وأما المضارة فتزال بالخوف من اللّه عند ظلم الخلق ، وأما الغدر فيزال بالعزم على الوفاء لأنه توأم الصدق ، وأما شدة الحرص على المال والجاه فتزال بالقناعة ليرتفع من ذل الحاجة إلى عز الاستغناء .

وإنما تزال هذه الآفات بتحمل مشقة وبمعرفة غوائلها حتى ترغب النفس عنها وتنفر عن قبحها ، وبالمواظبة على مباشرة اضدادها مدة مديدة حتى تصير بالعادة مألوفة هينة على النفس حتى تتطهر من هذه الرذائل وتتخلص عنها وينبغي أن تتلى على الناس حكايات أهل العفو والحلم والمنقول عن الأنبياء والحكماء وأهل الفضل من كظم الغيظ(*) .

---

(١) الحديث عن أبي هريرة في : البخاري (كتاب الأدب ، باب الحذر من الغضب) ، مسلم (كتاب البر والصلة ، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب) ، أبو داود (كتاب الأدب ، باب من كظم غيظاً) .

(*) يشوه الإمام يحيى هذه الأقوال الحكيمة بنظرة عرقية كان ينبغي أن يترفع عنها وذلك حين يقابل بين المنقول عن الأنبياء والحكماء والفضلاء من حلم وعفو وبين المنقول عن الأتراك والأكراد =

وإنما يعالج الغضب بالعلم والعمل .

أما علاجه بالعلم فبستة أمور :

١ ـ التفكير في فضل كظم الغيظ والعفو .

٢ ـ أن تتذكر قدرة اللّٰه عليك إذا دعتك قدرتك إلى ظلم الناس .

٣ ـ أن يخوف نفسه بعواقب الغضب في الدنيا والآخرة .

٤ ـ أن يتفكر في قبح صورته عند غضبه ، وعليه أن يختار لنفسه بين متابعة الأنبياء والعلماء والحكماء وبين التشبه بالكلاب الضارية والسباع العادية .

٥ ـ أن يتفكر في السبب الذي دعاه إلى الغضب والذي منعه من كظم الغيظ .

٦ ـ أن يتحقق أن الغضب من الكبر ، والكبر صفة يختص بها اللّٰه ، فكأنه شارك اللّٰه تعالى في صفة من أخص صفاته .

وأما علاجه بالأمور العملية فأن يستعيذ باللّٰه من الشيطان الرجيم وأن يجلس إن كان قائماً ، وأن يضطجع إن كان قاعداً ليكون أقرب إلى الأرض التي منها خلق ، وأن يغتسل أو يتوضأ فإن النار لا يطفئها إلا الماء ، يقول رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلّم : (إذا غضب أحدكم فليتوضأ بالماء البارد فإنما الغضب من النار)[1](**) .

= والجهال والأغبياء الذين لا عقل لهم ولا فضل عندهم (تصفية القلوب ص ١٦٠) فأدرج الأتراك والأكراد مع الجهال والأغبياء ، ناقلاً ذلك كله عن الغزالي دون نقد أو تمحيص (الأحياء جـ ٣ ص ١٤٩ طبعة محمد صبيح) وغريب أن يقول الغزالي ذلك وقد عاش في كنف دولة السلاجقة .

(١) يحيى بن حمزة : تصفية القلوب ص ١٦٣ .

(**) نص الحديث «إن الغضب من الشيطان وإن الشيطان خلق من النار وإنما تطفأ النار بالماء فإذا غضب أحدكم فليتوضأ «أخرجه أبو داود عن عروة السعدي عن أبيه عن جده في (كتاب الأدب ، باب ما يقال عند الغضب) ، المسند جـ ٤/٢٢٦ .

٢ ـ آفة البخل وحب المال :

لبيان حد كل من البخل والسخاء لا بد من بيان القصد من وجود المال ، وإنما وجد المال لحكمة هي صلاحه لقضاء حاجات الخلق ، فالإمساك عن صرفه إلى ما خلق له هو البخل، وإن صرف إلى ما لا يحسن الصرف إليه فهذا هو الإسراف ، وإن تم التصرف فيه بالعدل فيحفظ حيث يجب الحفظ ويبذل حيث يجب البذل فهذا هو الاعتدال ، فالإمساك حيث يجب البذل بخل ، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير وبينهما وسط محمود ، ولذا قال تعالى : ﴿ **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً** ﴾ [سورة الإسراء : ٢٩] ، وقال : ﴿ **والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً** ﴾ [سورة الفرقان : ٦٧] .

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن البخل والسخاء موقوفان على معرفة الواجب بذله ، والواجب قسمان : قسم شرعي وقسم واجب من جهة المروءة ، فمن منع أحدهما أو كليهما كان بخيلاً ، واجب الشرع هو الزكاة ، وواجب المروءة هو ترك الاستقصاء في المحقرات ، فمن كثر ماله يستقبح منه الملاحقة في الدانق . وفي بيان ذم البخل أو الشح قال تعالى : ﴿ **ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم اللّه من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم** ﴾ [آل عمران : ١٨٠] ، وقال الرسول (إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم ، حملهم على أن يسفكوا دماءهم وأن يستحلوا محارمهم ودعاهم إلى أن يقطعوا أرحامهم)[١]. وقال : (ثلاث مهلكات : شح مطاع وهوى متبع وإعجاب كل ذي رأي برأيه)[٢] . وقال عليه الصلاة والسلام (لا يجتمع الإيمان والشح في

---

(١) الحديث عن جابر بن عبد اللّه أوله «اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة . . .» وليس فيه «ودعاهم إلى أن يقطعوا أرحامهم» أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم) ، المسند جـ٢/١٦٠ ، ١٩١ ، ١٩٥ . . .

(٢) هذا جزء من حديث طويل ومع اختلاف يسير في لفظه عن أبي أمية الشعباني في : الترمذي (أبواب التفسير سورة المائدة الآية ١٠٥) ، أبو داود (كتاب الملاحم ، باب الأمر والنهي) ، ابن ماجه (كتاب الفتن ، باب قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم** ﴾ قال الترمذي : حديث حسن غريب .

قلب عبد)[١] . وقال : (حلف اللّه بعزته وجلاله وعظمته لا يدخل الجنة شحيح ولا بخيل)[٢] ، والشح كما يقول عبد اللّه بن عمر أشد من البخل لأن الشحيح يشح على ما في يدي غيره حتى يأخذه ويشح بما في يده فيحبسه بينما البخيل هو الذي يبخل بما في يديه ، وورد في الأثر أن بشر بن الحارث(*) (ت ٢٢٧ هـ) قال : البخيل لا غيبة له وقال يحيىٰ بن معاذ(**) (٢٥٨ هـ) يأبى القلب للأسخياء إلا حباً ولو كانوا فجاراً ، وللبخلاء إلا بغضاً ولو كانوا أبراراً[٣] .

وإنما يكون علاج البخل بأمرين : أحدهما علمي والآخر عملي .

أما العلمي فأن يعرف آفة البخل وفضيلة الجود ، وإنما يعرف أن البخل رذيلة ونقيصة من جهتين :

الجهة الأولى : أن يتأمل أحوال البخلاء ويتعرف على طرائقهم ، وما يحصل من نفور الطبع منهم ، وأنه ما من بخيل إلا وهو يستقبح بخل غيره ويستثقل كل بخيل من أصحابه .

الجهة الثانية : أن يعلم مقاصد المال فلا يحفظ منه إلا قدر حاجته وينفق

---

(١) الحديث عن أبي هريرة أوله : «لا يجتمع غبار في سبيل اللّه ودخان جهنم. .» أخرجه الإمام أحمد في مسنده جـ٢/٢٥٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، النسائي (كتاب الجهاد ، باب فضل من عمل سبيل اللّه على قومه» .

(٢) نص الحديث «لا يدخل الجنة بخيل ولا خب ولا خائن ولا سيء الملكة» وفي رواية «ولا منان» أخرجه أحمد والترمذي وحسنه من حديث أبي بكر .

(*) أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد اللّه المروزي المعروف بالحافي ، أصله من مرو ، سكن بغداد ومات بها ، وصحب الفضيل بن عياض وكان عالماً ورعاً مات سنة ٢٢٧هـ . أنظر حلية الأولياء ٨ : ٣٣٦ ، صفة الصفوة ٢ : ١٨٣ ، تاريخ بغداد ٧ : ٦٧ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٧٤ .

(**) يحيىٰ بن معاذ بن جعفر الرازي ، أبو زكريا : واعظ ، زاهد ، لم يكن له نظير في وقته من أهل الري ، أقام ببلخ وتوفي سنة ثمان وخمسين ومائتين بنيسابور ، انظر : طبقات السلمى : ١٠٧ ، حلية الأولياء ١ : ٥١ ، صفة الصفوة ٤ : ٧١ ، وفيات الأعيان ٦ : ١٦٥ .

(٣) يحيى بن حمزة : تصفية القلوب من ص ٢٣٦ - ٢٤٠ .

الباقي ابتغاء الحصول على ثوابه .

وأما العملي : فإن البخل سببه حب المال إما ليحقق به شهواته وإما لحب عين المال .

وإنما يكون علاج كل علة بمضادة سببها ، فيعالج حب الشهوات بالقناعة ، ويعالج طول الأمل بكثرة ذكر الموت[1] .

وفي بيان ذم المال قال تعالى : ﴿ **إنما أموالكم وأولادكم فتنة** ﴾ [سورة التغابن : ١٥] .

وقال رسول اللّه : (يقول ابن آدم : مالي مالي وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأبقيت)[2] ، وقال ابن مسعود : «ما من يوم إلا وملك ينادي : يا ابن آدم قليل يكفيك خير من كثير يطغيك» .

وإزالة الحرص وعلاج الطمع إنما يكون بأسباب خمسة :

١ ـ الاقتصاد في المعيشة والرفق في الإنفاق وأن يسد الإنسان على نفسه أبواب التوسعات .

٢ ـ إذا تيسر له في الحال ما يكفيه فلا ينبغي أن يكون شديد القلق لأجل المستقبل من الرزق وذلك بتوطين النفس بأن الرزق الذي قدر له لا بد أن يأتيه ، فشدة الحرص ليست سبباً لحصول الأرزاق .

٣ ـ أن يعرف ما في القناعة من عز الاستغناء وما في الطمع من ذل السؤال .

٤ ـ أن يكثر تأمله في تنعم أراذل الناس والحمقى والأجلاف ومن لا دين

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣ .

(٢) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه عن مطرف عن أبيه (كتاب الزهد والرقائق) ، الترمذي (أبواب الزهد باب ٣٢) ، النسائي (كتاب الوصايا ، باب الكراهية في تأخير الوصية) قال الترمذي : حديث حسن صحيح .

له ولا عقل ثم ينظر إلى أحوال الأنبياء والأولياء من صبر على القليل وقناعة باليسير .

٥ ـ أن يفهم ما في جمع المال من خطر وإثارة خوف من السرقة والنهب والضياع .

بهذه الأمور يمكن اكتساب فضيلة القناعة والبرء من الحرص والطمع .

الفصل الثاني

في المهلكات إلى المنجيات

١ ـ التوبة :

التوبة عن الذنوب بالرجوع إلى ستار العيوب والإنابة إلى علام الغيوب إنما هي مبدأ السالكين وأول أقدام المتهجدين ومفتاح استقامة السائلين ومطلع الاصطفاء والاجتباء للمقربين كأبينا آدم عليه السلام .

وأركان التوبة ثلاثة :

أولها : العلم بأن ما يقترفه إثم أو ذنب يغضب اللّه .

ثانيها : الندم والأسف على ما فرط في جنب اللّه .

ثالثها : العزم والقصد إلى ترك الذنوب .

وحقيقة التوبة هي الندم ، والعلم هو سبب إثارة الندم ، كما أن الترك في الحال والاستقبال هو نتيجة له .

والذي يدل على فضل التوبة قوله تعالى : ﴿ **إن اللّه يحب التوابين ويحب المتطهرين** ﴾ [سورة البقرة : ٢٢٢] ، وقوله أيضاً : ﴿ **وتوبوا إلى اللّه جميعاً أيها المؤمنون** ﴾ [سورة النور : ٣١] ، وقوله : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى اللّه توبة نصوحا** ﴾ [سورة التحريم : ٨] . وأما في السنة فقول الرسول (توبوا إلى اللّه قبل أن تموتوا)[١] .

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه عن جابر بن عبد الله (كتاب إقامة الصلاة ، باب في فرض الجمعة) .

والتوبة واجبة على الفور ، لأن معرفة كون المعاصي مهلكات للنفوس أمر ناجز لا محالة ، لأن الموت متوقع في كل حالة ، يقول تعالى : ﴿ **وسارعوا إلى مغفرة من ربكم** ﴾ [آل عمران : ١٣٣] ، ولا تكون المغفرة إلا بالتوبة ، فالأمر بالمسارعة إلى المغفرة أمر بالمسارعة إلى الاستغفار ولا يكون الاستغفار إلا بالتوبة .

وما من بشر يخلو من معصية ، فقد ورد عن رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلّم أنه قال «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون»(*). فإن خلا من معصيته الجوارح فإنه لا يخلو من الهم بالقلب ، فإن خلا من الهم بالقلب فلا يخلو من وسواس الشيطان بإيراد الخواطر المتفرقة المذهلة عن ذكر اللّٰه ، فإن خلا منها فلا يخلو عن غفلة تقصير، ولذا يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : (إنه ليغان على قلبي فاستغفر اللّٰه في اليوم والليلة سبعين مرة)[١] أو قال : «مائة مرة» كما ورد في صحيح مسلم[٢] . وحكى عن لقمان أنه قال لابنه : (إياك والغفلة عن ربك بترك التوبة عن ذنبك) ذلك أن كل من ترك التوبة فإنه يتعرض لخطرين عظيمين .

أحدهما : أن تتراكم ظلمة الذنوب على قلبه حتى تصير غالبة ولا تقبل المحو .

ثانيهما : أن يأتيه مرض الموت فلا يجد مهلة الاشتغال بالمحو والإزالة ، ولذا ورد في الخبر : إن أكثر صياح أهل النار من التسويف[٣] .

ولكن هل التوبة واجبة القبول ؟ المفروض أن لا يواقع المكلف المعصية

(*) أخرجه ابن ماجه في سننه عن أنس (كتاب الزهد ، باب ذكر التوبة) الترمذي ، (أبواب صفة القيامة) .

(١) الحديث عن أبي هريرة في : البخاري (كتاب الدعوات ، باب استغفار النبي صلّى اللّٰه عليه وسلّم في اليوم والليلة) .

(٢) أخرجه مسلم عن الأغر المزني (كتاب الذكر والدعاء ، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .

أصلاً ، فإن واقعها ولم يتب فهو هالك ، فإن تاب فإن العقل لا يوجب قبول التوبة ، وإنما الوجوب من جهة الشرع كما دل على ذلك القرآن والحديث . أما الآيات فقوله تعالى : ﴿ **وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات** ﴾ [الشورى : ٢٥] ، وقوله : ﴿ **غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب** ﴾ [غافر : ٣] . وإما الإخبار فقوله صلّى اللَّه عليه وسلّم : (لو أخطأتم حتى تبلغ خطاياكم السماء ثم تبتم لتاب عليكم»[1] .

وإنما يحمل الناس على ترك الذنوب ضروب أربعة :

الأول : ما ورد في القرآن الكريم من آيات الترهيب للمذنبين والعاصين .

الثاني : ما ورد في القرآن الكريم من توبة الأنبياء عن المعاصي وما وقع لأقوامهم من عقاب شديد في الدنيا .

الثالث : أن تعجيل العقوبة في الدنيا على مقارفة الذنوب أمر متوقع .

الرابع : أن يعلم العبد أن الموت متوقع في كل آن حتى لا يقع منه تسويف ، كما أمرنا رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم أن نقوم إلى الصلاة وأن نصلي صلاة مودع فقد جاء رجل إلى رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم فقال : يا رسول اللَّه : علمني وأوجز قال : إذا قمت في صلاتك فصل صلاة مودع ولا تتكلم بكلام تعتذر منه واجمع اليأس عما في إيدي الناس»[*]. ولذا يُقال قبل بدء الصلاة : (صل صلاة مودع) .

٢ ـ النية

النية والعزم والقصد والإرادة تسبق الفعل ، ولا يجوز إطلاق النية أو العزم أو القصد على الفعل الإلٰهي ، وإنما تتم أفعال اللَّه بأمور ثلاثة : القدرة والعلم

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه عن أبي هريرة (كتاب الزهد ، باب ذكر التوبة) الإمام أحمد في المسند جـ٣/٢٢٨ .

(*) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه عن أبي أيوب (كتاب الزهد ، باب الحكمة) ، الإمام أحمد في المسند جـ٥/٤١٢ .

والإرادة ، القدرة تراد لتحصيل الفعل ، والعلم يراد لإحكامه ، والإرادة يحتاج إليها من أجل تحصيل الفعل عند إيجاده .

ولا بد لإيجاد الفعل من داعية إليه ، وذلك في حق العالم بالفعل دون الساهي ، وقد يكون حصول الفعل بباعث واحد ، وقد يكون بباعثين ، ويكون ذلك على أوجه ثلاثة :

١ ـ أن يكون الداعيان بحيث لو انفرد كل واحد منهما لكان كافياً ، كما لو سأله فقير قريب له حاجة ، فإن كل واحد من القرابة والفقر كاف لو انفرد في قضاء الحاجة .

٢ ـ أن يكون كل واحد منهما قاصراً عن أن يكون باعثاً وإنما يحصل التأثير باجتماعهما كأن يسأل فقير فلا يعطيه ويسأله قريبه فلا يعطيه ، ويعطى من يجتمع فيه الأمران .

٣ ـ أن يكون كل واحداً منهما كافياً دون الآخر لكن أحدهما يصير عاضداً معيناً لا غير .

ولا داعية في حق اللّه تعالى إلا العلم بالمصلحة ، أما في حق العبد فهو العلم والظن والاعتقاد .

وقد ورد الثناء على مجرد النية في كتاب اللّه في قوله تعالى : ﴿ **يريدون وجهه** ﴾ [سورة الأنعام : ٥٢] ، وفي أحاديث الرسول : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امريء ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى اللّه ورسوله فهجرته إلى اللّه ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه)[١] . وقوله عليه الصلاة والسلام (إن اللّه لا ينظر إلى صوركم وأموالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)[٢] وإنما نظر إلى القلوب لأنها مظنة

---

(١) الحديث عن عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه في : البخاري (كتاب بدء الوحي ، باب كيف كان بدء الوحي) ، (كتاب الإيمان ، باب ما جاء أن الأعمال بالنية) ، مسلم (كتاب الإمارة ، باب قوله صلّى اللّه عليه وسلّم «إنما الأعمال بالنية» .

(٢) أخرجه مسلم عن أبي هريرة في (كتاب البر والصلة ، باب تحريم ظلم المسلم وخذله =

النية ومحلها ، وفي حديث أنس بن مالك أنه لما خرج رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم إلى غزوة تبوك قال : «إن بالمدينة أقواماً ما قطعنا وادياً ولا وطئنا موطئاً يغيظ الكفار ولا أنفقنا نفقة ولا أصابنا مخمصة إلا شاركونا في ذلك وهم بالمدينة ، قالوا : كيف ذلك يا رسول اللّه وليسوا معنا ؟ فقال : حبسهم العذر فشاركونا بحسن النية»(١) . وقال عمر : سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يقول : «إنما يقتتل المقتتلون على النيات»(٢) .

وفي الآثار عن بعض السلف : رب عمل صغير تعظمه النية ، ورب عمل كبير تصغره النية ، غير أن المعاصي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية ، فلا تنقلب المعصية إلى طاعة بالنية كالذي يطعم فقيراً من مال غيره أو كالذي يبني رباطاً بمال حرام اغتصبه من غيره ، فلا تخرج النية الفعل عن كونه ظلماً أو حراماً ، ولا يعذر في ذلك بجهله ، إذ طلب العلم فريضة على كل مسلم ، ولا يعذر الجاهل على الجهل ولا يحل للعالم أن يسكت عن عمله .

أما الطاعات فهي مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعيف فضلها ، أما الأصل فأن ينوي بها عبادة اللّه لا غيره ، وأما تضاعف الفضل فإن الطاعة الواحدة ينوي بها خيرات كثيرة فتكون له بكل نية حسنة وثواب ، إذ تضاعف كل حسنة عشر أمثالها كما وردت به الآية ، ومثاله : القعود في المسجد يراد به تعظيم بيت اللّه وانتظار الصلاة وكف السمع والبصر عن المعصية والخلاص عن الشواغل الدنيوية والتجرد لذكر اللّه ، وإفادة علم بمعروف ونهي عن منكر أو استفادة أخ في اللّه ، هكذا تكثر النيات فتكثر الطاعات ، وقس على ذلك سائر الطاعات فما من طاعة إلا وهي محتملة لنيات كثيرة .

= واحتقاره) ، ابن ماجه (كتاب الزهد ، باب القناعة)، المسند جـ٢/٢٨٥ ، ٥٣٩ .

(١) قال الحافظ العراقي : أخرجه البخاري مختصراً وأبو داود عن أنس .

(٢) قال الحافظ العراقي : أخرجه بن أبي الدنيا في كتاب الإخلاص والنية من حديث عمر بإسناد ضعيف هامش الأحياء جـ ٣٦٤/٤ المكتبة التجارية بدون تاريخ .

الفصل الثالث

المنجيات

تمهيد :

شايع الإمام يحيى بن حمزة حجة الإسلام أبا حامد الغزالي في حديثه عن الأخلاق منهجاً وموضوعاً ، والغزالي بدوره متأثر بكل من الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣ هـ)(*) في كتابه «الرعاية لحقوق الله» ، وأبي طالب المكي(**) (٣٨٦ هـ) في كتابه «قوت القلوب» ، والمحاسبي وأبو طالب المكي صوفيان ، ومن ثم طبعت الأخلاق لدى الغزالي في كتابه «الأحياء» بالطابع الصوفي ، ومع أن الإمام يحيىٰ يخالف الصوفية في كثير من آرائهم واتجاهاتهم فهو متكلم بالدرجة الأولى ، وبين الصوفية والمتكلمين جفاء ، وهو زيدي والزيدية يأخذون على الصوفية عدة مآخذ، فإن مشايعته الغزالي في الأخلاق قد جرته إلى تبني أقوال الصوفية في المقامات والأحوال ، ويبدو أن

(*) الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله : من أكابر الصوفية كان عالماً بالأصول والمعاملات واعظاً مبكياً ، له تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم ولد ونشأ بالبصرة .

أنظر: طبقات الصوفية، صفة الصفوة: ٢: ٢٠٧ ، جلية الأولياء ١٠: ٧٣، وفيات الأعيان ١: ١٢٦ ، تاريخ بغداد ٨: ٢١١، الأعلام ٢: ١٥٣.

(**) هو محمد بن عطية الحارثي المكي أبو طالب : واعظ زاهد فقيه من أهل الجبل (بين بغداد وواصل) نشأ واشتهر بمكة ، ورحل إلى البصرة فاتهم بالاعتزال وسكن بغداد وتوفي بها عام ٣٨٦ هـ له «قوت القلوب» .

أنظر : وفيات الأعيان ١ : ٤٩١ ، تاريخ بغداد ٣ : ٨٩ ، ميزان الاعتدال ٣ : ١٠٧ ، الأعلام ٦ : ٢٧٤ .

هذا الجانب من التصوف لم يلق معارضة من جانب خصوم الصوفية، فابن قيم الجوزيه (ت ٧٥١ هـ) وهو سلفي ومعاصر ليحيىٰ بن حمزة ينقل بدوره عن الصوفية ـ على غير لقاء أو اتفاق بينهما ـ ما ذكروه في المقامات والأحوال في كتابه «مدارج السالكين» ، وذلك بعد تنقيحها من التزيدات والشطحات التي لا ترضي مذهب السلف ، والحق ما شهدت به الخصوم ، فحينما ينقل زيدي وسلفي عن الصوفية فذلك أمر يحسب للصوفية بالفضل ، أريد أن أقول إن يحيىٰ بن حمزة ناقل مشايع وليس مبتكراً ولا أصيلاً في كل حديثه سواء عن المهلكات أو المنجيات ، ومع ذلك فلا بد من إثبات ما قاله لأنه يعبر عن رأيه ومذهبه ، إنه بعد التخلية من المهلكات لا بد من التحلية بالمنجيات ، والتي تعد من معالم الطريق الصوفي أو بالأحرى المقامات.

١ ـ الصبر والشكر

الصبر والشكر ركنان من أركان الإيمان ، يقول الرسول صلّى اللّٰه عليه وسلّم «الإيمان نصفان : نصف صبر ونصف شكر»[1] .

أ ـ الصبر :

ماهية الصبر مخالفة الهوى والميل عن شهوات الدنيا ، وإنما يتم الصبر بالعلم والعمل. أما العلم فأن يعلم ما يستحقه سبحانه من الجلال والكبرياء فلا يخالف أمره ، بهذا العلم يستعين بالصبر عن الإنكفاف عن كل معصية .

وأما العمل فبالبعد عن كل ما يهيج الشهوة في النفس .

وفي بيان فضل الصبر يقول تعالى : ﴿ **إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب** ﴾[سورة الزمر : ١٠] . وفي حديث رسول الله «في الصبر على ما تكره خير كثير»[2] .

---

(١) أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من رواية يزيد الرقاشي عن أنس ويزيد ضعيف. الأحياء جـ ٤/ ٦٠ .

(٢) هذا جزء من حديث عن صهيب أخرجه الدرامي في سننه (كتاب الرقائق ، باب المؤمن يؤجر في كل شيء) ، الإمام أحمد في المسند جـ ٣٠٧/١ .

والصبر على عدة أوجه :

الوجه الأول: الصبر على الطاعات لأن النفوس بطبعها تنفر من العبودية وتشتهي العلو.

الوجه الثاني : الصبر عن المعاصي وبخاصة ما كانت مألوفة بالعادة .

الوجه الثالث : ما لا يرتبط باختيار العبد ، وله اختيار في دفعه كما لو أوذي المرء بقول أو فعل ، قال تعالى : ﴿ **ولنصبرن على ما آذيتمونا** ﴾ [سورة إبراهيم : ١٢] .

الوجه الرابع : ما لا يدخل تحت الاختيار أوله وآخره ، وهذا نحو المصائب مثل موت الأعزة وهلاك الأموال وزوال الصحة بالمرض ، وذلك من أعلى مقامات الصبر ، يقول ابن عباس : الصبر في القرآن على ثلاثة أوجه : صبر على أداء فرائض اللّه فله ثلاثمائة درجة . وصبر على محارم اللّه وله ستماية درجة ، وصبر في المصيبة عند الصدمة الأولى وله تسعمائة درجة .

ب ـ الشكر :

ماهية الشكر : العلم بالنعمة والعلم بقصد المنعم بهاوالعلم بأنها تصدر عن وجوده وكرمه ثم التواضع للمنعم على نعمته والخضوع له ، والعلم بموجب النعمة بالاعتراف بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح .

والشكر معارض للكفر ، قال تعالى : ﴿ **فاذكروني أذكركم وأشكروا لي ولا تكفرون** ﴾ [سورة البقرة : ١٥٢] ، وقال : ﴿ **لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد** ﴾ [سورة إبراهيم : ٧] .

ولا يقال إن الشكر للّه متعذر لما يستوجبه الشكر من نفع للمشكور ، واللّه عز وجل لا ينتفع بعبادتنا أو بشكرنا إياه ، لأن الشكر كما يكون لجلب النفع يكون لغير هذا فهو المختص بصفات الكمال .

وحقيقة إننا لا نفي اللّه ما يستحقه من الشكر ، ﴿ **وإن تعدوا نعمة اللّه لا**

تحصوها ﴾ [سورة النحل : ١٨] ، وإنما تكفي الإنسان طاعة أوامره والبعد عن نواهيه كمظهر للشكر .

وفي المفاضلة بين الشكر والصبر فإن الصبر أفضل(*) ، ففي الحديث القدسي (ليؤتي يوم القيامة بأشكر أهل الأرض فيجزيه اللّٰه تعالى جزاء الشاكرين ، ويؤتى بأصبر أهل الأرض فيقال له : اترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول : نعم يا رب فيقول اللّٰه تبارك وتعالى : كلا هذا انعمت عليه فشكر وابتليتك فصبرت لأضعفن لك الأجر عليه ، فيعطى أضعاف أجر الشاكرين»[1] .

٢ ـ الخوف والرجاء

أ ـ الخوف :

الخوف تألم القلب بسبب توقع مكروه في المستقبل ، فمن شغل قلبه بخوف اللّٰه أضحت الشهوات مكروهة كما يصير العسل الحلو مكروهاً إذا عرف أن فيه سماً ، وحينما تحترق الشهوات من خوف اللّٰه يبادر الإنسان إلى الأعمال الصالحة ويحصل في القلب خشوع واستكانة ولا يكون همه إلا خوف العاقبة الذي يدفعه إلى المراقبة والمحاسبة ومجاهدة النفس .

وقد ورد الخوف في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿**وخافونِ ان كنتم مؤمنين**﴾ [سورة آل عمران : ١٧٥] ، وفي الحديث الشريف من السبعة الذين يظلهم اللّٰه بظله يوم لا ظل إلا ظله «ورجل ذكر اللّٰه خالياً ففاضت عيناه»[2] ،

(*) في المفاضلة بين الصبر والشكر ، راجع عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن قيم الجوزية ، من ص ١٠٣ ـ ١٣٠ .

(١) المرجع السابق ، ص ٢ : ٣ .

(٢) هذا جزء من حديث عن أبي هريرة في : البخاري (كتاب الآذان ، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة) ، (كتاب الرقاق ، باب البكاء من خشية اللّٰه) ، مالك في الموطأ (كتاب الشعر باب ما جاء في المتحابين في اللّٰه) ، الترمذي) كتاب الزهد ، باب ما جاء في الحب في اللّٰه) وقال : حديث حسن صحيح) .

ويقول الحسن البصري(*) (ت ١١٠ هـ) من خوّفك حتى تلقى الأمن خير ممن أمّنك حتى تلقى الخوف.

والخوف على درجات ثلاث :

منه ما يكون تفريطاً وهو الجاري مجرى رقة النساء ، إذ يفيض الدمع عند سماع آية ترهيب أو عند مشاهدة أمر مفزع ، فإذا غاب السبب رجع القلب إلى الغفلة والإعراض ، هذا خوف قليل الجدوى ضعيف النفع يجري مجرى العود الضعيف تضرب به الدابة القوية فلا يؤلمها ولا تحفل به ولا يكون سائقاً لها إلى السير ومنه ما يكون إفراطاً خارجاً عن حد الاعتدال دافعاً إلى اليأس والقنوط ، وهذا كضرب الدابة بعود يكسر عضواً من أعضائها أو يؤذي لحمها وجلدها .

أما الدرجة الثالثة فهو الذي يجري على جهة الاعتدال ويشعل النار في القلب ويحث على صالح العمل(١) ، ذلك أن الخوف إذا لم يكن حاثاً على العمل فوجوده كعدمه .

ب ـ الرجاء :

هو ارتياح القلب لانتظار ما هو مرغوب ومحبوب لسبب ما وإلا فهو الغرور ، أو هو التمني إن كان لسبب غير معلوم .

وفي فضيلة الرجاء والترغيب فيه ورد في الحديث القدسي «أنا عند حسن ظن عبدي بي . .»(٢) وفي ذم سوء الظن بالله يقول تعالى : ﴿ **وذلكم ظنكم**

(*) هو الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري أبو سعيد كان من سادات التابعين وكبرائهم وجمع كل فن من علم وزهد وورع ، وعبادة ، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة وتوفي بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة وكانت جنازته مشهودة . أنظر : طبقات ابن سعد ٧ : ١٥٦ ، تهذيب التهذيب ٢ : ٢٦٣ ، حلية الأولياء ٢ : ١٣١ ، ابن خلكان ٢ : ٦٩ .

(١) المرجع السابق ص ٣٠٨ .

(٢) الحديث عن أبي هريرة في : البخاري (كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : ﴿ **ويحذركم الله نفسه** ﴾ ، باب قوله سبحانه : ﴿ **يريدون أن يبدلوا كلام الله** ﴾ ، مسلم (كتاب التوبة ، باب في الحض على التوبة) ، (كتاب الذكر والدعاء ، باب الحث على ذكر الله تعالى باب فضل الذكر) .

الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين ﴾ [سورة فصلت : ٢٣] .

والرجاء مقام من مقامات السالكين لطريق الآخرة ، يقول تعالى : ﴿ **قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة اللّه إن اللّه يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم** ﴾ [سورة الزمر : ٥٣] ، وقوله تعالى : ﴿ **وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم** ﴾ [سورة الرعد : ٦] ، وفي الحديث «إذ أذنب العبد ذنباً فاستغفر يقول اللّه لملائكته : انظروا إلى عبدي أذنب ذنباً فعلم أن له رباً يغفر الذنوب ويأخذ بالذنب أشهدكم إني قد غفرت له)[1](*) .

٣ ـ الفقر والزهد

أ ـ الفَقر :

حب الدنيا رأس كل خطيئة ، ومن ثم فإن الزهد فيها رأس كل نجاة ، وماهية الفقر فقْدُ ما أنت محتاج إليه ، ولذا فكل موجود سوى اللّه فقير ، لأنه محتاج في دوام وجوده إلى فضل اللّه وجوده، وأمّا الذي لا يستفيد وجوده من غيره فهو الغني غنى مطلقاً وهو اللّه سبحانه، وإلى هذا المعنى الإشارة بقوله تعالى : ﴿ **يأيها الناس أنتم الفقراء إلى اللّه واللّه هو الغني الحميد**﴾ [سورة فاطر: ١٥]، ﴿ **واللّه الغني وأنتم الفقراء** ﴾ [سورة محمد: ٣٨].

غير أننا لا نعني بالفقر المطلق الذي هو صفة لكل إنسان ، وإنما نعني به الفقر إلى المال ، والناس بالنسبة إلى المال على أحوال خمسة :

الحالة الأولى : وهي المرتبة العليا : حيث يكره المال خشية أن يشغله عن التعلق باللّه ويسمى هذا زهداً .

الحالة الثانية : لا يفرح بحصوله ولا يكره غيابه ، ويسمى صاحب هذه الحالة راضياً .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٩ ـ ٣١٧ .

(*) الحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة في : (كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : ﴿ **يريدون أن يبدلوا كلام اللّه** ﴾ الإمام يحمد في مسنده جـ٢/٢٩٦ ، ٤٠٥ .

الحالة الثالثة : أن يكون وجود المال أحب إليه من عدمه، ولكنه لا يتكالب عليه ، وإنما إن أتاه عفواً صفواً أخذه وفرح به وإن افتقر إلى تعب في طلبه لم يشتغل به ، وصاحب هذه الحالة يسمى قانعاً .

الحالة الرابعة : أن يكون تركه للطلب لعجزه ، وإلا فهو راغب فيه لو وجد إلى طلبه سبيلاً ولو بالتعب الشديد لطلبه ، وصاحب هذه الحالة يسمى حريصاً .

الحالة الخامسة : أن يكون ما فقده من المال مضطراً إليه كالجائع الفاقد للخبز والعاري العاقد للثوب ، ويسمى صاحب هذه الحالة مضطراً .

وفي ذكر فضيلة الفقر جهات ثلاث :

الجهة الأولى: القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿ **للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم** ﴾ [سورة الحشر: ٨]، وقال: ﴿ **للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض. .** ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٣]، ساق الكلام في معرض المدح ثم قدم وصفهم بالفقر على وصفهم بالهجرة والإحصار مبالغة وتأكيداً في بيان فضيلة الفقر.

الجهة الثانية : الأحاديث : يقول الرسول «إن الله يحب عبده المؤمن الفقير المتعفف أبا العيال»[1] ، وحين عرض جبريل على الرسول أن يجعل له جبل أحد ذهباً قال : «لا يا رب ولكن أجوع يوماً وأشبع يوماً فإن جعت صبرت وإن شبعت شكرت»[2] .

وفي الآثار أن رجلاً جاء إلى إبراهيم بن أدهم*(ت ١٦١ هـ) بعشرة آلاف

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الزهد ، باب فضل الفقراء) .

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في صحيحه عن أبي أمامة (أبواب الزهد ، باب ما جاء في الكفاف والصبر عليه) ، وأحمد في المسند جـ ٢٥٤/٥ .

(*) إبراهيم بن أدهم أبو إسحق البلخي ، ولد بمكة وطافت به أمه على الخلق وسألت الدعاء أن يكون صالحاً فاستجيب لها وترك الإمارة وما كان فيه ، وصحب بمكة سفيان الثوري والفضيل ابن =

درهم فأبى عليه فألح عليه الرجل فقال إبراهيم : تريد أن تمحو إسمي من ديوان الفقراء بعشرة آلاف . . لا أفعل(١) .

على أنه ليثاب الفقير على ما ابتلاه اللّه به من فقر تلزمه آداب :

أولها : أن لا يكون ساخطاً على فقره، قال عليه الصلاة والسلام «يا معاشر الفقراء أعطوا اللّه الرضى من قلوبكم تظفروا بثواب فقركم وإلا فلا . .»(٢) .

ثانيها : «أن يظهر التعفف فلا يظهر فقره بل يستره ، أولئك الذين وصفهم اللّه بقوله : ﴿ **يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف** . . ﴾ [سورة البقرة : ٢٧٣] .

ثالثها : أن لا يتواضع الغني لأجل غناه ، قال أمير المؤمنين كرم اللّه وجهه : ما أحسن تواضع الغني للفقير رغبة في ثواب اللّه تعالى وأحسن منه تيه الفقير على الغني ثقة باللّه .

رابعها : أن لا يغتر بسبب فقره عن عبادته ، ولا يمنع بذل قليل ما يفضل منع فإن جهد المقل أفضل من أموال كثيرة تبذل من غنى(٣) .

على أن سؤال الفقير مباح وليس محرماً على أنه يكره إن لم يكن السؤال لضرورة، لأنه بذلك يشكو اللّه إلى الناس، ولما في ذلك من ذل السؤال للسائل وقد يكون في ذلك إيذاء للمسؤول ، قال عليه الصلاة والسلام «من سأل وله ما يكفيه فإنما يستكثر من جمر جهنم»(٤) وقال : «من سألنا أعطيناه ومن استغنى

= عياض وتوفي بالجزيرة في الغزو وحمل إلى صور مدينة بساحل الشام فدفن بها سنة إحدى وستين ومائة . أنظر : طبقاء السلمى ٢٧ ـ ٣٨ ، حلية الأولياء ٣٦٧/٧ ـ ٣٩٥ ، طبقات الشعراني ٨١/١ ، ، تهذيب التهذيب ١٠٣/١ ، صفة الصفوة ١٢٧/٤ .

(١) المرجع السابق ص ٣٢٣ .

(٢) رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أبي هريرة وهو ضعيف جداً هذا ما ذكره الحافظ العراقي في هاش الأحياء جـ ١٩٩/٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .

(٤) (من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسئلته في وجهه خموش أو خدوش أو كدوح، قيل يا رسول اللّه وما يغنيه ؟ قال : خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب) . الحديث أخرجه الترمذي عن عبد اللّه بن مسعود في : (أبواب الزكاة ، باب ما جاء من تحل له الزكاة) ، النسائي (كتاب =

أغناه اللّه تعالى»[1] ، وقال : «ومن لم يسألنا فهو أحب إلينا»[2] .

ب ـ الزهد :.

الزهد انصراف الرغبة عن شيء إلى ما هو خير منه أو مثله أو دونه بمعاوضة أو بيع أو غيرهما ، وإنما عدل إليه لرغبته فيه فحاله بالإضافة إلى المعدول عنه يسمى زهداً ، وبالإضافة إلى المعدول إليه تسمى رغبة وحباً ، فالزهد يستدعي مرغوباً عنه ومرغوباً فيه ، فكل من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا ومن باع الآخرة بالدنيا فهو أيضاً زاهد ولكن في الآخرة ، خلا أن العادة قد جرت على تخصيص اسم الزهد لمن زهد في الدنيا .

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن الزهد عبارة عن رغبة عن الدنيا عدولاً إلى الآخرة ، وعن غير اللّه عدولاً إلى اللّه تعالى وهي الدرجة العليا ، ولذا لما قيل لابن المبارك(*) (ت ١٨١ هـ) يا زاهد ، قال الزاهد عمر بن عبد العزيز إذ جاءته الدنيا راغمة فتركها وأما أنا فبماذا زهدت .

= الزكاة ، باب حد الغنى) قال الترمذي : حديث حسن .
وفي حديث آخر «من سأل من غير فقر فكأنما يأكل الجمر» . الحديث أخرجه أحمد في مسنده عن حبشي بن جنادة جـ ١٦٥/٤ .

(١) وعن أبي سعيد الخذري أن رجلًا من الأنصار كانت به حاجة فقال له أهله أتت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فسأله فأتاه وهو يخطب وهو يقول : «من استعف أعفه اللّه ومن استغنى أغناه اللّه ومن سألنا فوجدنا له أعطيناه» قال : فذهب ولم يسأل . الحديث أخرجه النسائي في سننه (كتاب الزكاة ، باب من الملحف) ، أحمد في المسند جـ ٣/٣ ، ٤٤ . قال الرجل فرجعت فما سألته شيئاً فما زال اللّه عز وجل يرزقنا حتى ما أعلم في الأنصار أهل بيت أكثر أموالاً منا .

(٢) وقال «ومن يستعفي عنا أو يستغني أحب إلينا ممن يسألنا» . هذا جزء من الحديث السابق في المسند جـ ٤٤/٣ .

(*) عبد اللّه بن المبارك بن واضح التميمي المروزي أبو عبد الرحمن الحافظ شيخ الإسلام المجاهد التاجر صاحب التصانيف والرحلات أفنى عمره في الأسفار حاجاً ومجاهداً وتاجراً وجمع الحديث والفقه والعربية كان من سكان خراسان ومات بهيت (على الفرات) منصرفاً من غزو الروم له كتاب في الجهاد وهو أول من صنف فيه والزهد والرقائق . أنظر : تذكرة الحفاظ ١ : ٢٥٣ ، حلية الأولياء ٨ : ١٦٢ ، مفتاح السعادة ٢ : ١١٢ ، الأعلام ١١٥/٤ .

وتظهر فضيلة الزهد من جهات ثلاث :

الأولى : القرآن الكريم : فقد قيل في تفسير قوله تعالى : ﴿ **إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً** ﴾ [سورة الكهف : ٧] ، أي أيهم أزهد فيها فوصف الزهد بأنه أحسن الأعمال ، وقال تعالى : ﴿ **من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب** ﴾ [سورة الشورى : ٢٠] .

الثانية : الحديث الشريف : (إذا رأيتم العبد قد أعطى صمتاً وزهداً في الدنيا فاقربوا منه فإنه يلقن الحكمة)[١] . وقد قال تعالى : ﴿ **ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً** ﴾ [سورة البقرة : ٢٦٩] . وعنه صلّى اللّه عليه وسلّم أنه قال : (من زهد في الدنيا أربعين يوماً أجرى اللّه تعالى ينابيع الحكمة من قلبه وأنطق بها لسانه)[٢] وسئل رسول اللّه عن قوله تعالى : ﴿ **فمن يرد اللّه أن يهديه يشرح صدره للإسلام** ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، عن معنى الشرح فقال: (إن النور إذا دخل القلب انشرح له الصدر وانفسح) قيل يا رسول اللّه، هل لذلك من علامة ؟ قال: (التجافي عن دار الغرورة والإنابة إلى دار الخلود والتزوّد لسكنى القبور والتأهب للموت قبل نزوله)[٣]، فانظر كيف جعل الزهد شرطاً للإسلام وهو التجافي عن دار الغرور.

الثالثة : **الآثار** : قال بعض الزهاد من الصحابة لبعض التابعين : أنتم أكثر أعمالاً واجتهاداً من أصحاب رسول اللّه وهم كانوا خيراً منكم، قيل ولم ذلك ؟ قال : كانوا أزهد منكم في الدنيا .

وعلامة الزهد ثلاثة أمور : عمل بلا رياء ، وقول بلا طمع وعز بلا رياسة ، وقال بعضهم : جعل اللّه الشر كله في بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا ، وجعل

---

(١) الحديث مع اختلاف يسير في اللفظ ـ أخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الزهد ، باب الزهد في الدنيا) من حديث أبي خلاد بسند ضعيف .

(٢) رواه أبو نعيم في الحلية مختصراً من حديث أبي أيوب قال ابن عدي : منكر ، وقال الذهبي : باطل وكل رواياته ضعيفة .

(٣) أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمل ، والحاكم في المستدرك .

الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد .

ولا يكون المرء زاهداً حتى يزهد فيما زهد فيه عن طواعية وألا يشق عليه ذلك ولا يرى نفسه تاركاً شيئاً حتى يأمن خطر الإلتفات إلى متع الدنيا وزينتها ، والزهد إما إن يكون خوفاً من عذاب الآخرة وذلك زهد الخائفين ، وإما أن يزهد طمعاً في ثواب اللّه ونعيمه في الجنة وذلك زهد الراجين ، أو لا تكون له رغبة إلا في اللّه عز وجل وهذا هو زهد المحبين العارفين لأنه لا يحب اللّه إلا من عرفه[1] .

٤ ـ المراقبة والمحاسبة

حالان من أحوال المقربين ومنزلتان من منازل المتقين .

أ ـ المراقبة :

حالة القلب تؤدي إلى معرفة اللّه وتبعد المرء عن المعصية وتقربه إلى الطاعة ، وفي بيان فضل المراقبة قال تعالى : ﴿ **إن اللّه كان عليكم رقيباً** ﴾ [سورة النساء : ١] . وقال : ﴿ **يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور** ﴾ [سورة غافر : ١٩] ، وقال عليه الصلاة والسلام : (أعبد اللّه كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)[2]، وقال عمر رضي اللّه عنه : (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أو توزنوا)[3] وقال سفيان الثوري[*] (ت ١٦١ هـ) عليك بالمراقبة ممن لا

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٧ ـ ٣٣٧ .

(٢) هذا جزء من حديث «ما الإيمان وما الإسلام وما الإحسان» عن أبي هريرة في : البخاري (كتاب الإيمان ، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام والإحسان) ، مسلم (كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان) .

(٣) أخرجه الترمذي في صحيحه (أبواب صفة القيامة ، باب ٢٥) .

(*) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري من بني ثور بن عبد مناف من حضر أبو عبد اللّه أمير المؤمنين في الحديث كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى ، ولد ونشأ في الكوفة ثم خرج منها سنة ١٤٤ هـ فسكن مكة والمدينة ثم انتقل إلى البصرة فمات فيها ، له من الكتب «الجامع الكبير» والجامع الصغير» كلاهما في الحديث . أنظر وفيات الأعيان ١ : ٢١٠ ، الجواهر المضية ١ : ٢٥٠ ، حلية الأولياء ٦ : ٣٥٦ ، الأعلام ١٠٤/٣ .

يخفى عليه خافية ، وعليك بالرجاء ممن يملك الوفاء ، وعليك بالحذر ممن يملك العقوبة .

والمراقبة على ثلاث درجات :

الدرجة الأولى : درجة المقربين من أهل الصدق ، وهي مراقبة التعظيم والإجلال لخالقهم بأن يصير القلب مستغرقاً بملاحظة ذي الجلال خاشعاً لهيبته ، ولا يقدر على ذلك إلا الآحاد .

الدرجة الثانية : مراقبة الصديقين وهم الذين غلب عليهم يقين الإطلاع من اللّه عز وجل على بواطنهم وظواهرهم ، بقيت قلوبهم ملاحظة لذي الجلال ، ملتفة إلى الأحوال والأعمال .

الدرجة الثالثة : مراقبة أهل الصلاح ، وهم لا يخلون أنفسهم عن المراقبة حالاً بعد حال ، ولكن الأغلب على أحوالهم ملابسة الأعمال الظاهرة وإن كانت لا تخلو قلوبهم من الإلتفات إلى اللّه تعالى .

والمراقبة تكون قبل العمل أو حال العمل ، أما ما كان قبل العمل فلينتظر المرء إلى باعثه إلى العمل : أهو اللّه أم متابعة هوى ، فإن كان للّه أمضاه وإن كان لغير اللّه انصرف عنه ، وأما ما كان في حال العمل فيكون بتفقد أحوال عمله ليقضي حق اللّه فيه ليكون اللّه عنه راضياً في كل أفعاله .

ب ـ المحاسبة :

المحاسبة هي مطالعة القلب واللسان والجوارح ، قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا اللّه ولتنظر نفس ما قدمت لغد** ﴾ [سورة الحشر : ١٨] وقال : ﴿ **إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به اللّه** ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٤] ، غير أن اللّه لا يكلف نفساً إلا وسعها .

ومحاسبة النفس على الذنب تؤدي إلى التوبة قال تعالى : ﴿ **إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون** ﴾ [سورة الأعراف : ٢٠١] .

إن النفس لأمارة بالسوء ، فعلى الإنسان تزكيتها وتقويمها وفطامها عن لذاتها ، وأن يذكرها بالموت الذي قد يأتي بغتة من غير أخطار ولا إنذار ، ولا يكون الاستعداد بالموت إلا بمحاسبة النفس(١) .

٥ ـ التوكل

حقيقة التوكل إلقاء الأمور إلى اللّٰه تعالى في كل الأحوال ، وتظهر فضيلة التوكل من جهات ثلاث :

الجهة الأولى : الآيات القرآنية ، قال تعالى : ﴿ **وعلى اللّٰه فليتوكل المؤمنون** ﴾ [سورة المجادلة : ١٠] . وقال : ﴿ **ومن يتوكل على اللّٰه فهو حسبه** ﴾ [سورة الطلاق : ٣] .

الجهة الثانية : الإخبار قال عليه الصلاة والسلام : (لو توكلتم على اللّٰه حقّ توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً)(٢) .

الجهة الثالثة : قرأ بعض الزهاد قوله تعالى : ﴿ **وتوكل على الحي الذي لا يموت** ﴾ [سورة الفرقان : ٥٨] ، إلى آخرها ثم قال : لا ينبغي لعبد بعد هذه الآية أن يلجأ إلى غير اللّٰه تعالى .

وقد خلقت النفس مجبولة على الحرص والإدخار ، وقد قيل لا يدخر من الحيوانات إلا ثلاثة الفأرة والنملة وابن آدم وهو أحرصها(٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤٢ ـ ٣٤٦ .

(٢) الحديث أخرجه الترمذي عن عمر بن الخطاب رضي اللّٰه عنه في صحيحه «أبواب الزهد ، باب في التوكل على اللّٰه ، المسند جـ١/٣٠ ، ٥٢ . قال الترمذي حديث حسن صحيح .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٤٦ ـ ٣٥١ .

٦ ـ الصدق والإخلاص

أ ـ الصدق :

في بيان فضيلة الصدق قال تعالى : ﴿ **رجال صدقوا ما عاهدوا اللّه عليه** ﴾ [سورة الأحزاب : ٢٣] ، وقال : ﴿ **وكونوا من الصادقين** ﴾ [التوبة : ١١٨] ، وقال الرسول عليه الصلاة والسلام : (إن الصدق يهدي إلى البر ، والبر يهدي إلى الجنة ، ومازال الرجل الصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند اللّه صديقاً ، وإن الكذب يهدي إلى الفجور ، والفجور يهدي إلى النار ، ومازال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند اللّه كذاباً) .

ويكفي في فضيلة الصدق أن الصديق مشتق منه ، قال تعالى في وصف الأنبياء في معرض المدح والثناء : ﴿ **واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً** ﴾ [سورة مريم : ٤١] .

ومن الآثار قول بشر بن الحارث : من عامل اللّه بالصدق استوحش من الناس .

ويطلق الصدق على خمسة معان : صدق في القول ، وصدق في النية والإرادة ، وصدق في العزم ، وصدق في الوفاء ، وصدق في العمل .

أما صدق القول ففيه يدخل الوفاء بالوعد ، على أنه تجوز المعاريض عند الضرورة كالحذر من الظلمة أو لمصلحة كتأديب الصبية ، على أن يكون ذلك ما يقتضيه الدين .

أما الصدق في النية والإرادة فذلك هو الإخلاص حيث لا باعث له في السكنات والحركات إلا اللّه تعالى .

أما صدق العزم فذلك أن العزم يسبق الفعل وينبغي ألا يعزم إلا لفعل حسن . أما صدق الوفاء بما عزم عليه فذلك لأن القيام بالفعل أثقل على النفس من مجرد العزم ، فحين سقط مصعب بن عمير شهيداً يوم أحد وهو حامل لواء

رسول الله قرأ عليه الصلاة والسلام ﴿ **رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه** ﴾ [سورة الأحزاب : ٢٣] .

وأما الصدق في العمل فأن يوافق ظاهره باطنه وذلك باستواء السريرة والعلانية(١) .

ب ـ الإخلاص :

كل فعل يصفو عما يشوبه فيخلص منه فهو خالص ، ويسمى الفعل المخلص المصفى إخلاصاً ، قال تعالى : ﴿ .. **من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين** ﴾ [سورة النحل : ٦٦] ، فخلوص اللبن أن لا يكون فيه شوب من الفرث والدم ومن كل ما يمكن أن يمتزج به .

والإخلاص يضاد الإشراك ، وفي ذكر فضيلة الإخلاص قال تعالى : ﴿ **وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين** ﴾ [سورةالبينة : ٥] ، وقال : ﴿ **ألا لله الدين الخالص** ﴾ [سورة الزمر: ٣]، وفي الحديث القدسي: «الإخلاص سر من سري أودعه قلب من أحببت من عبادي»(٢).

وكتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري : من خلصت نيته كفاه الله ما بينه وبين الناس .

وقد أفاض الصوفية في الحديث عن الإخلاص ، قال الحارث المحاسبي : من شاهد في عمله الإخلاص فقد احتاج إخلاصه إلى إخلاص ، وقال بعضهم : الإخلاص أن يكون سكون العبد وحركته كلها لله ، وقال آخر : الإخلاص أن لا تطلب النفس على العمل عوضاً في الدارين ، وفي نفس

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٤ .

(٢) الحديث من رواية أحمد بن عطاء عن عبد الواحد بن زيد عن حذيفة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم عن جبريل عن الله تعالى ، وأحمد بن عطاء وعبد الواحد كلاهما متروك ، ورواه القشيري في الرسالة من حديث علي بن أبي طالب بسند ضعيف ، انظر تخريج الحافظ العراقي هامش الأحياء جـ٤/١٧٦ المكتبة التجارية .

المعنى قيل : الإخلاص نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق .

وخلاصة القول في الإخلاص : أنه ما استتر عن الخلائق وصفاً عن العلائق ، وأحسن ما قيل فيه قول صاحب الشريعة حين سئل عنه : (أن تقول ربي اللّه ثم تستقم كما أمرت)[1] .

والرياء أشد الآفات المشوشة للإخلاص ، وقد سبق الحديث عنه .

٧ ـ ـ التفكر

النظر والفكر والتأمل والتدبر والروية ألفاظ متقاربة ، والتفكر مفتاح الأنوار الإلٰهية ومبدأ البصيرة في إحراز العلوم الدينية ، وقد ورد الشرع بالدعاء إليه والثناء عليه في قوله تعالى : ﴿ . . . **ويتفكرون في خلق السمٰوات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلاً** ﴾ [سورة آل عمران : ١٩١] . وفي قول الرسول عليه الصلاة والسلام : «تفكر ساعة أفضل من عبادة ستين سنة»[2] ، وفي قوله : «أعطوا أعينكم حظها من العبادة ، قالوا يا رسول اللّه وما حظها من العبادة ، قال النظر في المصحف والتفكر فيه والاعتبار عند عجائبه»[3] .

ويتضح مفهوم التفكر بالمعنى الصوفي ـ لا بالمعنى الكلامي أو الفلسفي ـ في قول الفضيل بن عياض[*] (ت ١٨٧هـ) (التفكر مرآة تريك حسناتك وسيئاتك) ويقول الحسن البصري : من لم يكن كلامه حكمة فهو لغو ، ومن لم يكن سكوته فكراً فهو سهو ، ومن لم يكن نظره اعتباراً فهو لهو .

---

(١) المرجع السابق من ص ٣٦٤ ـ ٣٧١ .

(٢) أخرجه ابن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف .

(٣) أخرجه بن أبي الدنيا ومن طريقه أبو الشيخ ابن حبان في كتاب العظمة بإسناد ضعيف هامش الأحياء جـ ٤/٤٢٤ .

(*) فضيل بن عياض بن مسعود التيمي أبو علي أحد الأقطاب ، ولد بخراسان بكورة أبيورو وقدم الكوفة فسمع بها الحديث ثم تعبد وانتقل إلى مكة وصار شيخاً للحرم المكي، كان ثقة في الحديث أخذ عنه خلق منهم الإمام الشافعي وتوفي بمكة. أنظر : طبقات الصوفية ٦ ـ ١٤ ، تذكرة الحفاظ ١ : ٢٢٥ ، صفوة الصفوة ٢ : ١٣٤-حلية الأولياء ٨ : ٨٤ ، الأعلام ١٥٣/٥ .

وما يعنيه الصوفية من الفكر ليس مجرد نظر وإنما يلزم عنه العمل ، يقول بشر الحافي : لو تفكر الناس في عظمة اللّه ما عصوا اللّه .

ومجاري الفكر كثيرة منها ما يتعلق بأمر الدين ومنها ما يتعلق بغير الدين وهذا لا حاجة بنا إلى ذكره .

أما ما كان متعلقاً بأمر الدين فإما أن يكون متعلقاً بالنظر في جلال اللّه أو أن يكون متعلقاً بأفعال العبد .

أما ما كان متعلقاً بجلال اللّه وعظمته فإن العقول قاصرة على الإحاطة بكنه حقائق صفاته الحسنى ، ولذا منع الشرع من التفكر في ذاته : «تفكروا في خلق اللّه ولا تتفكروا في ذاته»[1] ، وغاية النظر في صفاته هو الاعتقاد أنه سبحانه عالم قادر حي ، وغير ذلك من صفاته الأزلية ، وأنه تقدس عن المكان والجهة ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصل بالعالم ولا منفصل عنه .

ولما كان النظر في صفاته خطراً فإن من أدب العقل والشرع أن نعدل عنه إلى ما فيه السلامة من هذا الخطر العظيم إلى النظر في أفعاله وبدائع خلقه .

والموجودات المخلوقة منقسمة إلى ما لا يعرف أصلها فلا يمكن التفكر فيها ، وإليها الإشارة في قوله تعالى : ﴿ **سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون** ﴾ [سورة يس : ٣٦] . وإلى ما يعرف أصلها وجملتها ولكن لا تعرف تفاصيلها نحو الملائكة والجن والشياطين فضلاً عن العرش والكرسي ، ومجال الفكر في ذلك كله غامض بل ليس للفكر مجال هنالك (فيما وراء الطبيعة) ، فالأقرب إلى الإفهام هو النظر إلى المدركات بحس البصر كالسماء والأرض وما بينهما وما على الأرض من نبات وحيوان وجبال وبحار وغير ذلك من المخلوقات ، وكذلك إلى الإنسان .

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمرفوع منه بإسناد ضعيف ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه آخر أصح منه ورواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر وقال هذا الإسناد فيه انظر هامش الأحياء جـ ٤/٤٢٤ .

خَاتِمَة

المفكر ابن عصره ، ولقد ظهر يحيى بن حمزة في القرن الثامن حيث كانت الحضارة الإسلامية قد علاها المشيب الذي يعلو أي حضارة في طور الغروب ، فتتغلب الخبرة على الأصالة ، ويسود الفكر الموسوعي الشامل لمختلف علوم العصر وإن كان فكراً مسبوقاً إليه ، ذلك كان رأينا في فخر الدين الرازي بصدد موقعه من مسار المذهب الأشعري ، وذلك ما نقوله عن يحيى بن حمزة بصدد مسيرة الفكر الزيدي ، تتجلى موسوعية الفكر فيما قام به الرازي في التفسير وما قدمه يحيىٰ بن حمزة في الفقه، كلاهما خلّف تراثاً جامعاً ـ إن في التفسير أو في الفقه ـ يدل على اطلاع لا مزيد عليه ، وكلاهما لم يغادر في مجاله صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها، أما في علم الكلام فمقدرة فائقة على جمع شتات الموضوع ثم عرضه في نسق منظم .

ولقد حلل ابن تيمية علم الرازي فأرجع مادته الكلامية إلى الجويني والشهرستاني ومادته الفلسفية إلى ابن سينا ، كذلك يمكن أن ترجع معظم آراء يحيى بن حمزة الكلامية إلى أبي هاشم الجبائي وأبي القاسم البلخي وأبي عبد اللّٰه البصري ، أما آراؤه الأخلاقية فترد برمتها إلى إحياء علوم الدين للغزالي .

لقد شايع المعتزلة في أصل التوحيد وفي تنزيه اللّٰه وفي تأويل الصفات الخبرية وتابعهم في أصل العدل من قول بالحسن والقبح العقليين إلى إقرار بحرية إرادة الإنسان .

غير أنه كان لا بد أن يفارقهم في مبحث الإمامة مقتدياً بأسلافه من أئمة الزيدية مؤكداً حصر الإمامة في آل البيت منتقداً معتقد الإمامية في النص الجلي .

ثم يعود إلى أحضان المعتزلة بصدد بحث الأسماء والأحكام منتقداً المخالفين من الخوارج والمرجئة نافياً ما نسب إلى بعض أئمة الزيدية من قول بأن فاعل الكبيرة فاسق كافر كفر نعمة ، كما تابع المعتزلة في المباحث العقلية المتعلقة بالأخرويات كالإفناء والإعادة والوعد والوعيد، وإن كان أميل إلى الأشاعرة بصدد المباحث السمعية من الأخرويات كأحوال القبر والأمور المتعلقة بيوم الحساب .

ولا تكاد تخرج انتقاداته للفلاسفة عما سبقه إليها الغزالي والشهرستاني ، غير أنه أشد حدة في نقده للشيعة الإسماعيلية .

أما آراؤه الأخلاقية فإنها ترد برمتها إلى الغزالي في كتابه الإحياء ، وهذه ترد بدورها إلى كل من الحارث المحاسبي وأبي طالب المكي .

على أني لا أعني بذلك إطلاقاً أن أبخس من شأن يحيى بن حمزة ، أو أن أجرد فكره من كل أصالة أو ابتكار ، أو أن ازعم أن السابقين لم يتركوا للاحقين جديداً ، ومن ثم أن أضعه في مرتبة أدنى من الأئمة السابقين عليه إلا إن صح ـ وقد جعلته في الفكر الزيدي مناظراً للرازي في المذهب الأشعري ـ أن يفهم إن الباقلاني أو الجويني أعلى مقاماً من الرازي، ولا أظن أن باحثاً يزعم ذلك.

وإنما أردت أن أقول إن العقلية الموسوعية ـ سمة كل منهما ـ إنما تمثل حضارة أفقية تجمع شتات الآراء واختلاف النظريات في نسق متكامل ، فإن كان طور الحضارة الرأسية يمثل فكراً متراكماً فإن طور الحضارة الأفقية يمثل فكراً متكاملاً، في الطور الرأسي ذكاء الشباب وفي الطور الأفقي حكمة الشيوخ ، يناظر الطور الرأسي منهج التحليل بينما يناظر الطور الأفقي منهج التركيب ، وتلك هي الحتمية التاريخية في مسار الفكر أو مسيرته .

لا يؤاخذ يحيى بن حمزة إذن إن كان يمثل في الفكر الزيدي طور حضارة أفقية، وإنما كان يمكن أن يؤاخذ لو أنه كان قد تردى ـ كما حدث للكثير من مذاهب المسلمين ـ إلى الشروح والحواشي والمتون، ولكن ذلك في المذهب الزيدي لا يكون، فقد سبق أن أشرت في خاتمة كتابي «الزيدية» إلى أن النزعة العقلية التي ورثوها عن المعتزلة قد منحتهم حصانة ضد آفات الغيبيات والخرافات .

يكفي المؤيد بالله الإمام يحيى بن حمزة فضلاً أن أسهم في علم الكلام بثلاثة أشياء .

١ ـ أنه نأى بالعلم عن الجدل والمراء والخوض في الباطل وتكفير فرق المسلمين، فأرسى في الجدل أسلوباً رفيعاً اقتدى به من بعده، بدءاً بأحمد ابن يحيىٰ بن المرتضى وانتهاء بالشوكاني مروراً بابن الوزير وابن الأمير .

٢ ـ إنه مكن في الفكر الزيدي لمبدأ الذب عن الصحابة وحمل مواقفهم على السلامة بعد أن عصفت بهذا المبدأ تيار الجارودية حيناً وما نسب إلى الإمام أحمد بن سليمان حيناً آخر .

٣ ـ أنه زود علم الكلام بمنهج مبتكر أصيل زاوج فيه بين اللغة وعلم الكلام فأنجب منهج التحليل اللغوي الذي يسهم بحل الكثير من المشكلات الكلامية التي لا يزيدها منهج الجدل إلا تعقيداً ، وإنه في هذا المنهج يعد بحق غير مسبوق .

وأخيراً :

هذه صورة مشرقة لمتكلّم جمع بين النظر والعمل ـ العلم والخلق ـ فكان جديراً بكل تقدير.

والله الموفق للصواب

المؤلف

الفهرس

الباب الثالث: في الإمامة

الباب الرابع: في الأسماء والأحكام

الباب الخامس في الأخرويات

٢ ـ الجانب النقدي في آرائه الكلامية

الباب الأول: فرق تعد كافرة

الباب الثاني: الأديان الأخرى

٣ ـ الجانب العملي

الباب الأول: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الباب الثاني: في الأخلاق